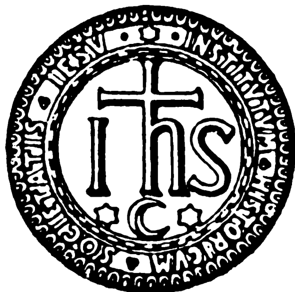
INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

JESUIT HISTORICAL INSTITUTE (ROME)



Founded by Father General Ledóchowski on 11 February 1930, the Jesuit Historical Institute (IHSI) promotes research on the history of the Society of Jesus. Its members in Rome, with the assistance of other Jesuits ("corresponding fellows") throughout the world, oversee the publication of the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) and the monograph series *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (BIHSI).

VOL. LXXVIII FASC. 155 JANUARY-JUNE 2009

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

TABLE OF CONTENTS

„GLORREICHER WELT-VERACHTER“ UND „WUNDERTHÄTIGER UBERWINDER DER TÜRCKEN“: DIE JESUITENHEILIGEN ALOYSIUS VON GONZAGA UND STANISLAUS KOSTKA ALS PATRONE DER STUDIERENDEN JUGEND

Christina Jetter*

Im katholischen Bildungssystem spielten die Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert eine herausragende Rolle, die sie für die Propagierung bestimmter Leitfiguren nutzten. Dies gilt insbesondere für die Patrone der studierenden Jugend, Stanislaus Kostka (1550-68) und Aloysius von Gonzaga (1568-91), die eine überaus prominente Stellung im Bildungsalltag der jesuitischen Kollegien einnahmen. Angesichts der Intensität und Langlebigkeit dieser Propagierung in einem Zeitraum von über 150 Jahren kann von einer beachtlichen Breitenwirkung der Patrone der studierenden Jugend ausgegangen werden. Sie wurden wohl den meisten katholischen Männern, die in der Frühen Neuzeit eine höhere Bildung erfuhren und somit häufig den kommenden katholischen Eliten angehörten, zur Nachahmung anempfohlen. Dies darf freilich nicht darüber hinweg täuschen, dass zur tatsächlichen Rezeption der Heiligen auf Seiten der Jesuitenzöglinge kaum Quellen existieren, hierfür wäre eine gesonderte Studie vonnöten. Dieser Aufsatz zielt somit vorrangig auf die Propagierung des Stanislaus und des Aloysius.

---

* Die Autorin studierte Neuere und Neueste Geschichte, Kunstgeschichte und Katholische Theologie und arbeitet nun an der Universität Tübingen an ihrer Dissertation. Der vorliegende Aufsatz basiert auf den Ergebnissen ihrer Magisterarbeit, die unter dem Titel *Die Jesuitenheiligen Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Patrone der studierenden Jugend - Leitbilder der katholischen Elite* (Würzburg: Echter, 2009) veröffentlicht wurde.

Als Untersuchungsraum dieser Studie wurden die Oberdeutsche und die Rheinische Provinz der Gesellschaft Jesu gewählt. Der weit gefasste Rahmen innerhalb des jesuitischen Bildungssystems soll eine breite und verlässliche Vergleichsbasis bieten. In der Oberdeutschen Provinz lassen sich 1549 in Ingolstadt erstmals Jesuiten als ordentliche Universitätsprofessoren an der Theologischen Fakultät nachweisen; 1563 wird in Dillingen die erste Jesuitenuniversität errichtet – in der Oberrheinischen Provinz 1648 in Bamberg die letzte.[1] Der Untersuchungszeitraum endet mit der vorübergehenden Aufhebung des Jesuitenordens im Jahr 1773, die einen massiven Umbruch im Bildungswesen bewirkte.

Aus der Verehrung der jungen Jesuiten Stanislaus und Aloysius können die Wertvorstellungen abgelesen werden, die der Orden im Hinblick auf seine Zöglinge hegte, bot die Verehrung doch Deutungsangebote und Handlungsmuster für die konkrete Lebenssituation der Schüler. Dabei muss der Heiligenkult nicht der tatsächlichen Biographie entsprechen, im Gegenteil kann diese nach den Bedürfnissen der Rezipienten verändert werden. Eine solche Erinnerungskultur sagt damit mehr über die Verehrer bzw. die Förderer dieser Verehrung aus als über die Verehrten selbst. Trotz ihrer kulturhistorischen Aussagekraft wird eine solche Rezeptionsgeschichte von Heiligen in der Sekundärliteratur nur selten ausdrücklich benannt und methodisch reflektiert.[2]

---

[1] Vgl. Karl Hengst, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung* (Paderborn et.al.: Schoeningh, 1981) S. 50-51. Die Österreichische Provinz bleibt ausgespart, da insbesondere ihre nicht deutschsprachigen Teile Sonderwege in den Organisationsformen aufwiesen.

[2] Zur Rezeptions- und Verehrungsgeschichte von Heiligen vgl. insbesondere Peter Burke, „Wie wird man ein Heiliger der Gegenreformation?" in Peter Burke, *Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock* (Frankfurt am Main: Fischer, 1996) S. 66-82; Peter Burschel, „Der Himmel und die Disziplin. Die nachtridentinische Heiligengesellschaft und ihre Lebensmodelle in modernisierungstheoretischer Perspektive," in *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, ed. Hartmut Lehmann-Anne-Charlott Trepp (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999) S. 575-95; Peter Burschel-Anne Conrad, ed., *Vorbild Inbild Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive* (Freiburg i. Br.: Rombach, 2003); Peter Dinzelbacher-Dieter R. Bauer, ed., *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart* (Ostfildern: Schwabenverlag, 1990); Matthias Ilg, „Der Kult des Kapuzinermärtyrers Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck katholischer Kriegserfahrungen im Dreissigjährigen Krieg," in *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreissigjährigen Krieges. Beiträge aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit,"* ed. Matthias Asche-Anton Schindling (Münster: Aschendorff, 2001) S. 291-439; Fidel Rädle, „Der heilige Ulrich auf dem Jesuitentheater. Mit ausgewählten Partien des Dillinger Ulrich-Dramas vom Jahre 1611," in *Bischof Ulrich von Augsburg 890-973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993*, ed. Manfred Weitlauff (Weißenhorn: Konrad, 1993) S. 697-749; Stefan Samerski, *„Wie im Himmel, so auf Erden"? Selig- und Heiligsprechung in der*

Für eine Rezeption im Rahmen des jesuitischen Bildungssystems schienen Stanislaus und Aloysius geradezu prädestiniert. Stanislaus entstammte einer polnischen Adelsfamilie und kam über sein Studium in Wien in Kontakt mit den Jesuiten. Aufgrund seines bußfertigen und zurückgezogenen Lebens geriet er in Konflikt mit seinem Bruder Paul, hinzu kam eine schwere Krankheit. In einer Vision soll die Muttergottes seinen Eintritt in den Jesuitenorden gefordert haben, indem sie ihm das Christuskind in die Arme legte. Da der österreichische Provinzialobere aus Angst vor dem Elternhaus eine Aufnahme ablehnte, floh der junge Pole nach seiner Heilung nach Dillingen. Über die Fürsprache des Petrus Canisius[3] konnte er in Rom in das Noviziat treten. Hier starb Stanislaus im Alter von nur 18 Jahren. 1670 erfolgte die Seligsprechung. Polen erklärte Stanislaus 1671 zum himmlischen Schutzherrn des Reichs, nachdem ihm der Sieg gegen die Osmanen im Jahr 1621 bei Chocim und Kaminieck zugeschrieben worden war.[4]

Aloysius wurde 1568 in Castiglione delle Stiviere als ältester Sohn des Markgrafen Ferrante, einer Nebenlinie der Gonzaga von Mantua, geboren. Als Edelknabe am Hof Philipps II. von Spanien entschied er sich für den Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Diesen Wunsch und damit auch den Verzicht auf sein Erbe konnte er schließlich nach Auseinandersetzungen mit seinem Vater im Jahr 1585 durchsetzen. Im Römischen Kolleg erkrankte er tödlich bei der Pflege von Seuchenopfern. Ausgehend von Oberitalien verbreitete sich rasch die

---

Katholischen Kirche 1740 bis 1870 (Stuttgart: Kohlhammer, 2002); Stefan Samerski, „Hausheilige statt Staatspatrone. Der mißlungene Absolutismus in Österreichs Heiligenhimmel" in *Die Habsburgermonarchie 1620 bis 1740. Leistungen und Grenzen des Absolutismusparadigmas*, ed. Petr Mat'a-Thomas Winkelbauer (Stuttgart: Böhlau, 2006) S. 251-78. Die Rezeption der Patrone der studierenden Jugend ist bislang trotz ihrer Bedeutung nur in Ansätzen untersucht worden, so in einer Studie über die Kanonisationsfeierlichkeiten in der Österreichischen Provinz bei Maria Pötzl-Malikova, „Berichte über die Feierlichkeiten anlässlich der Kanonisation der Heiligen Aloysius Gonzaga und Stanislaus Kostka in der österreichischen Ordensprovinz," in *Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der „Gesellschaft Jesu" im 17. und 18. Jahrhundert*, ed. Herbert Karner-Werner Telesko (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003) S. 157-64.

[3] *8.v.1521 Nijmegen; SJ 8.v.1543 Mainz; †21.xii.1597 Freiburg (*DHCJ*, I, 633).

[4] Zur Biographie Stanislaus Kostkas vgl. Joseph Majkowski, S.J., *Saint Stanislaus Kostka. A Psychological Hagiography* (Rom: Papal Institute of Ecclesiastical Studies, 1972); Franciscus Sacchinus, S.J., *Vita B. Stanislai Kostkae Poloni e Societate Jesu* (Köln, 1617). Zudem sei auf die Bibliographie von Romuald Gustaw, ed., *Hagiografia Polska. Slownik Bio-Bibliograficzny II* (Poznan: Księgarnia Św. Wojciecha, 1972); László Polgár, S.J., *Bibliographie sur l'Histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, 3 vols. in 6 (Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981-1990) III/2, 321-31; *DHCJ*, III, 2219-220.

Kunde seiner Heiligkeit. Vielsagend ist die Tatsache, dass Aloysius im Jahre 1605 bereits vor Ignatius von Loyola (1609) selig gesprochen wurde. Er erfuhr damit als erster Jesuit die Beatifikation. Die Vorbildfunktion des Aloysius als Student und für Studenten wurde schon lange vor seiner Heiligsprechung propagiert, zum Beispiel über die „Aloysianischen Sonntage" – den Empfang der Kommunion an sechs aufeinander folgenden Sonntagen entsprechend den sechs Ordensjahren des Aloysius.[5]

Die Viten der hll. Stanislaus und Aloysius ermöglichen eine gewisse Parallelisierung. Beide entstammten adeligen Familien, waren strebsame Studenten und mussten sich den Eintritt in die Gesellschaft Jesu hart erkämpfen. Sie verzichteten damit auf alles, was sie in der höfischen Welt zu erwarten hatten, um ein frommes und gottgeweihtes Leben zu führen. Beide starben in jungen Jahren in Rom. Die Gründe für die gemeinsame Heiligsprechung 1726 erwuchsen einer langen Tradition. Stanislaus und Aloysius waren seit vielen Jahrzehnten als Patrone der studierenden Jugend verehrt worden und genossen in den Jesuitenkollegien große Bewunderung. Nun hatten die Kanonisationsbestrebungen der Jesuiten endlich wieder einen Erfolg gezeigt, wurden doch vor 1773 lediglich vier weitere Jesuiten heilig gesprochen: Ignatius von Loyola[6] und Franz Xaver (1622),[7] Franz Borgia (1671)[8] und Johannes Franz Régis (1737).[9] Nachdem der Tod Clemens' XI. 1721 die öffentliche Erklärung der Kanonisation des Stanislaus, deren Verfahren 1715 abgeschlossen worden war, verhindert hatte, fand die Heiligsprechung des Stanislaus und des Aloysius gemeinsam am 31. Dezember 1726 durch Benedikt XIII. statt.

Für die Untersuchung der in dieser Verehrung verbreiteten Ideale werden im Folgenden insbesondere gedruckte Quellen aus dem Bildungskontext herangezogen, die sich direkt auf Stanislaus und Aloysius beziehen. Vorrangig

---

[5] Zur Biographie Aloysius von Gonzagas vgl. die von Aloysius' Zeitgenossen Virgilio Cepari, S.J., verfasste Vita *Das Leben des Hl. Aloysius Gonzaga aus der Gesellschaft Jesu. Ins Deutsche übersetzt und durch einen Nachtrag vervollständigt von Friedrich Schröder S.J.* (Einsiedeln et.al., ^{3}1891), auf die zahlreiche Lebensbeschreibungen aufbauen, sowie neuerdings Burkhart Schneider, „Aloysius v. Gonzaga," *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. Walter Kasper, 11 vols. (Freiburg *et al.*: Herder, 1993-2001) I, 426; Clifford Stevens-William Hart McNichols, ed., *Aloysius* (Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, 1993); Polgár, *Bibliography*, III/2, 39-54; *DHCJ*, II, 1779-780.

[6] c. 1491 Loyola; SJ einer der Gründer der SJ; †31.vii.1556 Rom (*DHCJ*, II, 1595).

[7] *7.iv.1506 Javier; SJ einer der Gründer der SJ; †3.xii.1552 Shangchuan (*DHCJ*, III, 2140).

[8] *28.x.1510 Gandía; SJ 2.vi.1546 Gandía; Generaloberer 2.vi.1565; †30.ix.1572 Rom (*DHCJ*, II, 1605-608).

[9] *31.i.1597 Fontcouverte; SJ 8.xii.1616 Toulouse; †31.xii.1640 La Louvesc (*DHCJ*, IV, 3322).

in den Aufführungen des Jesuitentheaters sollte die Verehrung immer neu im Gedächtnis verankert, erfahrbar und erlebbar werden sowie zur Identitätsfindung und stabilisierung beitragen. Als ergiebigster Quellenkorpus haben sich die Periochen erwiesen. Diese Theaterprogramme, die seit Ende des 16. Jahrhunderts im gesamten Jesuitentheater üblich waren, enthalten u. a. eine Inhaltsangabe des Stücks, ein Szenarium und ein Verzeichnis der Mitwirkenden.

Um die Erforschung des Jesuitentheaters machte sich insbesondere Jean-Marie Valentin verdient,[10] dem auch ein unersetzliches Répertoire der nachweisbaren Stücke in den deutschsprachigen Gebieten zu verdanken ist.[11] Die Forschung zum Jesuitentheater bleibt dennoch in vielem unzureichend, was auch in der schwierigen Quellenlage begründet ist. Im anlassbezogenen Gemeinschaftswerk der Kollegien blieb wenig Raum für Autorenruhm oder eine schriftliche Überlieferung der Stücke. So sind im deutschen Sprachraum tausende von Periochen erhalten,[12] jedoch nur einige hundert erhaltene Dramentexte, meist als Manuskripte. In der Sekundärliteratur führen in erster Linie die Produktionen des späten 17. und 18. Jahrhunderts ein Schattendasein. Dies liegt vorrangig im Diktum des angeblichen literarischen Niedergangs der Zeit begründet, das für den historischen Quellenwert ohnehin belanglos ist.

Das Jesuitentheater ist im Umfang seiner Produktionen sowie in der thematischen und literarischen Vielfalt eine in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende Kulturerscheinung. Dieses neulateinische Schultheater bildete von 1555 bis 1773 ein Phänomen von einer „Regelmäßigkeit und Massivität, die

---

[10] Jean-Marie Valentin, „Aux Origines du Théâtre Néo-Latin de la Reforme Catholique: l'Euripus (1549) de Livinus Brechtus," *Humanistica Lovaniensia* 21 (1972) 81-188; Jean-Marie Valentin, *Le Théâtre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande (1554-1680). Salut des Âmes et Ordre des Cités*, 3 vols. (Bern et.al.: Lang, 1978); Jean-Marie Valentin, „Nouvelle Contribution à la Bibliographie du Théâtre des Jésuites," *Daphnis* 7-3 (1978) 463-95; Jean-Marie Valentin, „Gegenreformation und Literatur. Das Jesuitendrama im Dienste der religiösen und moralischen Erziehung," *Historisches Jahrbuch* 100 (1980) 240-56; Jean-Marie Valentin, *Les Jésuites et le Théâtre (1554-1680). Contribution à l'Histoire Culturelle du Monde Catholique dans le Saint-Empire Romain Germanique* (Paris: Desjonquères, 2001).

[11] Jean-Marie Valentin, *Le Théâtre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande. Répertoire Chronologique des Pièces Représentées et des Documents Conservés (1555-1773)*, 2 vols. (Stuttgart: Hiersemann, 1983-84). Das Répertoire ist jedoch an einigen Stellen lückenhaft. So sind die in dieser Arbeit untersuchten Aufführungen in Freiburg i. Br. 1727 („Iter ad astra") und in Hall 1727 („Corona Gloriae") nicht aufgeführt.

[12] Ein Teil wird von der Edition von Elida Maria Szarota, *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochen-Edition*, 4 vols. (München: Fink, 1979-83), abgedeckt.

in der ganzen Literaturgeschichte ihresgleichen suchen."[13] Das Spektrum reichte von kleinen, klasseninternen Spielen über Kollegsaufführungen am Anfang oder Ende des Schuljahrs bis hin zu Spektakeln, die die Bevölkerung der Umgebung mit einbezogen. Insbesondere im letztgenannten Fall bedienten sich die Jesuiten vielerlei Mittel der barocken Dramaturgie und Theatertechnik. Dies diente auch der Vermittlung an die Lateinunkundigen im Publikum; bei solchen Anlässen enthielten die Periochen häufig einen volkssprachlichen Text.[14] Das frühe Jesuitentheater erlangte eine hohe gegenreformatorische und machtpolitische Bedeutung.[15]

---

[13] Valentin, „Gegenreformation und Literatur," 240.

[14] Dementsprechend findet sich in denjenigen Aufführungen zu Stanislaus und Aloysius, die ein breites Publikum erreichen sollten, sehr häufig ein volkssprachlicher Text in den Periochen. Dies gilt insbesondere für die Aufführungen anlässlich der Heiligsprechungsfeierlichkeiten 1727. Lediglich zwei Programme sind in lateinischer Sprache verfasst, die klasseninterne Augsburger Aufführung (Perioche *Apotheosis SS. Aloysii et Stanislai* [Augsburg, 1727] Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, Aug 880-2, 9) – in den Klassen war das Erlernen des Lateinischen das vorrangige Ziel, eine Übersetzung hätte somit dem Lernzweck entgegen gestanden – und das Kongregations-stück in Ingolstadt (Perioche *Sancti Aloysius et Stanislaus Exhibiti* [Ingolstadt, 1727] München, Bayerische Staatsbibliothek [= BSB] 8° Bavar. 4025 III,28). Allerdings fanden in beiden Städten im selben Jahr große Aufführungen zur Heiligsprechung statt. Von den untersuchten Aufführungen nach 1727 besitzen lediglich drei einen deutschen Periochentext, die volkstümlichen Stücke zu Wolfgang von Asch in Ingolstadt (Perioche *Raphael et Tobias Novus, Seu S. Aloysius Gonzaga Tutor ac Comes Wolfgangi ab Asch Romam Peregrinantis* [Ingolstadt, 1742] BSB, 8° Bavar. 4025 III,161; Perioche *Wolfgangus ab Asch Aloysiano Liberatus Praesidio* [Ingolstadt, 1771] Freiburg i. Br., Universitätsbibliothek [=UB], D.8153e,87 sowie Perioche *Aloysius Poenitens In Carne Angelus* [Straubing, 1760] München, UB, W 8° P. Lat. rec. 803). Zur Latinität des Jesuitentheaters vgl. Fidel Rädle, „Lateinisches Theater fürs Volk. Zum Problem des frühen Jesuitendramas," in *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema ‚Mündlichkeit und Schriftlichkeit.'* ed. Wolfgang Raible (Tübingen: Narr, 1988) S. 133-47; Fidel Rädle, „Zur lateinisch-deutschen Symbiose im späten Jesuitendrama," in *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies*, ed. Ann Moss *et.al.* (Binghamton: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1994) S. 857-68.

[15] Vgl. hierzu insbesondere Fidel Rädle, „Das Jesuitentheater in der Pflicht der Gegenreformation," in *Gegenreformation und Literatur. Beiträge zur interdisziplinären Erforschung der katholischen Reformbewegung*, ed. Jean-Marie Valentin (Amsterdam: Rodopi, 1979) S. 68-199; Fidel Rädle, „Gegenreformatorischer Humanismus. Die Schul- und Theaterkultur der Jesuiten," in *Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche*, ed. Notker Hammerstein-Gerrit Walther (Göttingen: Wallstein, 2000) S. 128-47; Ruprecht Wimmer, „Constantinus redivivus. Habsburg im Jesuitendrama des 17. Jahrhunderts," in *Die Österreichische Literatur. Eine Dokumentation ihrer Literarhistorischen Entwicklung 2: Die Österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050-1750)*, ed. Herbert Zeman (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1986) S. 1093-116; Ruprecht Wimmer, „Die Bühne als Kanzel. Das Jesuitentheater des 16. Jahrhunderts," in *Das 16. Jahrhundert. Europäische Renaissance*, ed. Hildegard Kuester

Langfristig hatte das Festhalten am Lateinischen negative Auswirkungen, da das Jesuitentheater hierdurch den Kontakt zur profanen Literatur verlor. Neue Gattungen wie die italienische Oper oder das französische Singspiel verdrängten es aus der Öffentlichkeit. Dennoch wies das Jesuitentheater auch im 18. Jahrhundert eine enorme Anzahl von Stücken auf, nun allerdings häufiger im engeren Klassenkontext. Das Ende des Jesuitentheaters fällt mit der Auflösung der Gesellschaft Jesu zusammen.

Auf der Jesuitenbühne wurde die *Imitatio Christi* (Nachfolge Christi) propagiert. Es galt die Grundannahme, dass der Mensch allein in der katholischen Kirche mit ihren Sakramenten und der Fürbitte der Heiligen den Anfeindungen der Welt entgegentreten könne. Die transzendente Dimension ist stets präsent. Schließlich fand das Jesuitentheater seine Begründung in dem Gedanken, dass jedes irdische Geschehen Bestandteil der bereits auf Erden erkennbaren Heilsgeschichte sei – damit wurde die gesamte Welt theaterfähig. Das Theater galt als Symbol der Weltbühne, auf der die Menschen vor Gott agieren.[16] In dieser philosophischen und theologischen Deutung wurde es zu einem integralen Bestandteil des jesuitischen Bildungssystems. Die solchermaßen sinnliche Vergegenwärtigung religiöser Inhalte und einer sittlichen Lebenshaltung entsprach der *Applicatio Sensuum* (Anwedung der Sinne) des Ignatius. Zudem sollten die Aufführungen dem humanistischen Ideal der *Eloquentia* (Beredsamkeit) entsprechend dem Erwerb der Lateinkenntnisse sowie dem sicheren Auftreten und der überzeugenden Artikulation dienen, um einen aktiven Dienst in der Welt zu ermöglichen und zugleich für die Qualität der Jesuitenschulen zu werben.

Jean-Marie Valentin nennt das Jesuitentheater die „Schule der katholischen Welt,“[17] da weite Teile der Bevölkerung angesprochen wurden. Als besonders intensiv muss der Einfluss auf die Gebildeten gelten, da sie auf großen Bühnen wie in engen Klassenzimmern als Mitwirkende und Konsumenten beständig

---

(Regensburg: Pustet, 1995) S. 149-66.

[16] Vgl. hierzu Heinz Kindermann, *Theatergeschichte Europas 3: Das Theater der Barockzeit* (Salzburg: Müller, 1959) insbesondere S. 212-43, 440-525; Jose Antonio Maravall, *La Cultura del Barroco. Análisis de una Estructura Histórica* (Madrid: Ariel, 1975) insbesondere 307-414; Fidel Rädle, „Gottes ernstgemeintes Spiel. Überlegungen zum welttheatralischen Charakter des Jesuitendramas,“ in *Theatrum Mundi. Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart*, ed. Franz Link-Günter Niggl (Berlin: Duncker & Humblot, 1981) S. 135-59.

[17] Jean-Marie Valentin, „Jesuitentheater,“ in *Theaterlexikon. Begriffe und Epochen, Bühnen und Ensembles*, ed. Manfred Brauneck-Gérard Scheinlin (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, [3]1992) S. 462-66, 465.

damit verbunden waren. Darum ist das Jesuitentheater ein hervorragendes Untersuchungsfeld für die Frage nach den Leitfiguren und Leitideen an den höheren katholischen Bildungseinrichtungen.

Im Jesuitentheater sind im genannten Untersuchungsraum bis 1773 insgesamt 65 Aufführungen zu den Patronen der studierenden Jugend nachweisbar (vgl. Anhang: Stanislaus und Aloysius auf der Jesuitenbühne – ein Überblick).[18] Dies ist eine ungemein hohe Zahl, bedenkt man, dass Valentin in seinem Répertoire im deutschsprachigen Raum einschließlich der österreichischen Gebiete 45 Stücke zu Ignatius von Loyola registriert. 39 Stücken zu Aloysius stehen 15 zu Stanislaus gegenüber, dessen Verehrung allerdings in seiner polnischen Heimat und in Österreich mit Wien als dem Ort seiner *Electio* (Wahl) eine besondere Intensität erfuhr.

Zu Beginn halten sich die Aufführungen zu Stanislaus und zu Aloysius in etwa die Waage. Sie tauchen in regelmäßigen Abständen von einigen Jahren auf. Kriegsgeschehnisse zeigen keine sichtbaren Auswirkungen. Geballt finden sich Aufführungen anlässlich der Heiligsprechungsfeierlichkeiten; im Jahr 1727 sind es allein 21 Bühnenstücke. Danach erreicht die Zahl der Aufführungen ein höheres Niveau als vor der Heiligsprechung. Allerdings konzentriert sich die Verehrung nun fast ausschließlich auf Aloysius. Dies liegt wohl darin begründet, dass Stanislaus in einer Art „nationalen" Zuordnung immer stärker zum Patron Polens wurde.

Thematisch ist eine große Kontinuität über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg festzustellen. Dies liegt in der Struktur der untereinander eng verbundenen Bildungseinrichtungen begründet, aber auch in dem Wunsch, stets das *Exemplum*, das Beispielhafte, auf die Bühne zu bringen. Eine Ausnahme bildet Stanislaus als Sieger über die Türken, der erstmals 1675 auf die Bühne gebracht wird. Die osmanische Bedrohung ist auch allgemein in der Zeit um 1680 bis 1690 im Jesuitentheater sehr präsent.[19] Als Pole schien Stanislaus prädestiniert für dieses Thema, galt sein Heimatland doch als „Vormauer des Abendlandes." 1727 wird das Thema erneut aufgegriffen. In der nur zeitweise gegebenen osmanischen Bedrohung kann ein Grund dafür liegen, dass die Stanislaus-Verehrung nachlässt.

---

[18] Die folgenden Angaben beziehen sich auf Valentin, *Répertoire*, sowie auf Bibliotheks- und Archivrecherchen der Verfasserin. Nicht zu allen nachweisbaren Aufführungen sind Periochen oder Manuskripte erhalten.

[19] Vgl. hierzu Szarota, *Jesuitendrama*, I/1, 77; Szarota, *Jesuitendrama*, III/1, 17-19; Ruprecht Wimmer, „Neuere Forschungen zum Jesuitentheater des deutschen Sprachbereiches. Ein Bericht (1945-1982)," *Daphnis* 12-1 (1983) 585-692, 665.

Über die Aufführungen lassen sich „kulttopographische Zentren“[20] ausmachen. In erster Linie ist dies der gegenreformatorisch geprägte Nordosten der Oberdeutschen Provinz mit den bayerischen Territorien, Dillingen, Augsburg und Ellwangen. Zu nennen ist außerdem der Westen der Niederrheinischen Provinz (Emmerich, Münster, Essen, Düsseldorf, Köln, Jülich, Aachen, Münstereifel, Koblenz), wobei auch die konfessionelle Konfrontation eine Rolle gespielt haben mag. Universitätsstandorte sind nicht bevorzugt. Ihre Fakultäten sind nie Veranstalter der Aufführungen, lediglich einzelne Studenten konnten beteiligt sein, so 1727 in Amberg, Augsburg („Duo in Uno“), Dillingen, Ellwangen, Freiburg im Breisgau, Ingolstadt („Divus Aloysius Comoedia“) und München – allesamt aufwändige Aufführungen vor großem Publikum anlässlich der Heiligsprechung, für die möglicherweise erfahrene Schauspieler herangezogen werden sollten.

Ergänzend zu den im Gymnasialkontext verorteten Periochen wurden Quellen aus dem Universitätsbereich herangezogen.[21] Gedruckte Widmungen an Stanislaus und Aloysius zu wissenschaftlichen Arbeiten sind äußerst selten, was wohl vorrangig in ihrer sozialen und finanziellen Funktion begründet ist: Von einem Heiligen konnten die aufstrebenden Akademiker weniger konkrete Gunsterweise erwarten als von hoch gestellten weltlichen Gönnern.[22] Die von Studenten verwendeten Widmungen greifen in den Bereich der Rezeption der Heiligen aus, sind aufgrund ihrer Formelhaftigkeit und der unzureichenden Quellenbasis jedoch wenig aufschlussreich.

Im Universitätskontext verankert sind auch die (illustrierten) Thesenblätter,

---

[20] Ilg, „Fidelis von Sigmaringen,“ S. 367.

[21] Vgl. hierzu auch Karsten Labahn, Tagungsbericht. Quellen zur frühneuzeitlichen Universitätsgeschichte: Typen, Bestände, Auswertungsmöglichkeiten, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 4.-6.10.2007, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1812 (letzter Zugriff: 15. April 2008).

[22] Zu bedenken ist außerdem die schlechte Aufarbeitung der Quellengattung: Es existiert kein umfassendes Verzeichnis, in Bibliotheks- und Archivkatalogen sind Widmungen nur selten aufgeführt. Zu Widmungen zu wissenschaftlichen Werken der Frühen Neuzeit existiert bislang keine umfassende Studie, obwohl diese Quellengattung auf viele sozial- und rezeptionsgeschichtliche Fragen Antwort geben könnte. Von Diana Stört, „Form- und Funktionswandel der Widmung. Zur historischen Entwicklung und Typologisierung eines Paratextes,“ in *„Aus meiner Hand dies Buch . . . .“ Zum Phänomen der Widmung*, ed. Volker Kaukoreit *et.al.* (Wien: Turia & Kant, 2006) S. 79-112, wird diese Zeit leider nur gestreift. Speziell zu Widmungen des 16. Jahrhunderts als humanistisch-literarische Erscheinung vgl. Karl Schottenloher, *Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts* (Münster: Aschendorff, 1953).

deren maßgebliche Trägergruppe die Jesuiten bildeten.[23] Bei feierlichen Disputationen diente das Thesenblatt als Plakat und Einladung, es führte die Thesen auf, wurde als eine Art Programm überreicht, bildete ein Widmungsgeschenk an den Patron und eine Trophäe für die Defendenten. Der Dedikationstext richtet sich meist an den Gönner des Verteidigers bzw. seltener an einen Heiligen. Trotz des hohen Bekanntheitsgrades von Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga finden sich nur vereinzelt Thesenblätter mit ihrer Darstellung. Zur Erklärung ist erneut die Hoffnung auf finanzielle wie institutionelle Gunsterweise zu nennen, weshalb lebende Standespersonen häufiger Verwendung fanden als verstorbene Heilige. Zudem konnten Stanislaus und Aloysius wohl aufgrund ihres geringen Alters weniger den älteren Universitätsbesuchern, stärker jedoch jüngeren Gymnasiasten in Frömmigkeit und Bildungsstreben als Vorbilder dienen. Dies gilt auch für die Widmungen zu wissenschaftlichen Arbeiten. Häufig finden sich auf Thesenblättern zudem allgemeine Darstellungen beispielsweise zum Marienleben oder die Kreuzigung. Diese Generalität gilt auch für die Darstellung von Jesuitenheiligen: Am häufigsten treten Ignatius von Loyola und Franz Xaver auf, die geradezu stellvertretend für den Orden stehen.

In allen erwähnten Quellengattungen werden Stanislaus und Aloysius explizit als Vorbilder „Juventutis tenerae“[24] benannt. Der Kreis umfasst dabei über

---

[23] Zu den illustrierten Flugblättern vgl. insbesondere: Sibylle Appuhn-Radtke, *Das Thesenblatt im Hochbarock. Studien zu einer graphischen Gattung am Beispiel der Werke Bartholomäus Kilians* (Weißenhorn: Konrad, 1988); Fritz Arens, „Die Thesentafeln der Mainzer Universität“ in Helmut Mathy, *Die Universität Mainz 1477-1977* (Mainz: Krach, 1977) S. 222-26; Peter M. Daly, “A Survey of Emblematic Publications of the Jesuits of the Upper German Province to the Year 1800,” in *Emblematik und Kunst der Jesuiten in Bayern. Einfluss und Wirkung*, ed. Peter M. Daly *et.al.* (Turnhout: Brepols, 2000) S. 45-68; Anette Michels, *Philosophie und Herrscherlob als Bild. Anfänge und Entwicklung des süddeutschen Thesenblattes im Werk des Augsburger Kupferstechers Wolfgang Kilian (1581-1663)* (Münster: Lit, 1987). Weniger aussagekräftige Thesenblätter werden im Folgenden nicht näher behandelt, so mit typischer Ikonographie zwei Thesenblätter zu Aloysius – Tilman Falk, ed., *Hollstein's German Engravings, Etchings and Woodcuts 1400-1700 XIII* (Amsterdam: Sound & Vision Publ., 1984) 159, no. 166; Falk, *Hollstein's German Engravings*, 174, no. 205 – und eines zu Stanislaus – Falk, *Hollstein's German Engravings*, 176, no. 211; Wolfram Baer-Hans Joachim Hecker, ed., *Die Jesuiten und ihre Schule St. Salvator in Augsburg 1582. Ausstellung des Stadtarchivs Augsburg in Zusammenarbeit mit der Diözese Augsburg zum 400. Gründungsjubiläum des Jesuitenkollegs St. Salvator im Domkreuzgang 6.11.-12.12.1982* (Augsburg-München: Stadtarchiv, 1982) S. 109.

[24] Perioche *Sanctus Aloysius Sanctioris Militiae Magister* (Landshut, 1761) München, UB, W 8° P. Lat. rec. 236, 2. Da die Seiten der Periochen nicht nummeriert sind, wird in diesem Aufsatz das Deckblatt als erste Seite gezählt, bei edierten Periochen nach der dortigen Nummerierung. In Klammern wird hinter der Seitenzahl außerdem die entsprechende Szene genannt. Darüber, ob der lateinische oder der deutschsprachige Teil der Periochen zitiert wird, entscheidet im Folgenden der

potenzielle Novizen hinaus alle jugendlichen Schüler. So übereignet im Straubinger Stück „Sanctus Aloysius Gonzaga Pacis Angelus“ (1727) der weise König Salomon – zu beachten ist der Bildungsbezug – die beiden Heiligen der studierenden Jugend.[25] Das Pruntruter Stück aus dem Jahr 1683 gipfelt im Appell des Epilogs: „den gegenwertigen Zuseheren wird der triumphierende himmlische Artzt / und Schutzherr Aloysius gezeiget; selben als einen beständigen Patronen forthin anzuruffen/ und zuverehren.“[26] Als sicher gilt, dass Aloysius die ihn verehrenden Jugendlichen niemals im Stich gelassen habe: „ANgelicum Juvenem Aloysium cultoribus suis deesse nunquam, sed errantibus propitiam semper praebere manum.“[27] In Landshut 1727 gilt es als Ziel, dass „dise Heilige von Unschuld des Lebens / und Verachtung der Welt höchst scheinbare Jüngling absonderlich der Jugend zur Verehrung und Nachfolg vorgestellt werden.“[28]

Bildhaft findet diese Vorbildfunktion auf der Graphik des Thesenblattes „Die Weltmission der Gesellschaft Jesu“ von Bartholomäus Kilian (1630-96) Verwendung.[29] Es zeigt Hauptaufgaben der Gesellschaft Jesu wie den gelehrten Kampf gegen die Häresie über die hl. Katharina, die Verteidigung des Papsttums über Petrus und Paulus und die weltweite Missionstätigkeit. Aloysius widmet sich einem jungen Edelknaben, der Europa symbolisiert. Er hat somit eine pädagogische Aufgabe, die sich an die Jugend im heimischen Europa richtet. Sein Chorhemd betont stärker die Frömmigkeit als die Gelehrsamkeit, ebenso das Täfelchen mit dem Merkvers „A.B.C.D./Amor Dei/Beatitudo/ Cultus Dei-/parae,“ das neben dem Knaben liegt. Indem der Heilige den Jungen belehrend auf den Altar hinweist, scheint er ihn der Gesellschaft Jesu zuzuführen.

Einzelfall. Dabei ist ein Abwägen nach der Form und Intention der Perioche sowie nach dem Zielpublikum vonnöten. Im Zweifelsfall werden die lateinischen Texte zitiert, da bei der studierenden Jugend von einem gebildeten, lateinkundigen Publikum auszugehen ist, das in den meisten Fällen auch schon vor der jeweiligen Aufführung mit dem Stoff vertraut war.

[25] Perioche *Sanctus Aloysius Gonzaga Pacis Angelus* (Straubing, 1727) BSB, 4° Bavar. 2193 X,44, 2 (Prologus).

[26] Perioche „Aloysius Ein Himmlischer Artzet und Schutzherr In Wolfgango von Asch (Pruntrut, 1683)“ in Szarota, *Jesuitendrama*, I, 1241 (v.13) (Epilogus).

[27] Perioche *Potens S. Aloysij Patrocinium* (Landshut, 1746) BSB, 8° 4025 IV,15.

[28] Perioche *Divi Aloysius Gonzaga, et Stanislaus Kostka Juventutis Tutelares Genii* (Landshut, 1727) BSB, 4° Bavar. 2194 II,59, 3 (Innhalt).

[29] „Thesenblatt ‚Die Weltmission der Gesellschaft Jesu' zu einer Disputation in Dillingen 1664,“ in Appuhn-Radtke, *Thesenblatt*, 257, Abb. 129, sowie die Erläuterung bei Appuhn-Radtke, *Thesenblatt*, 12, 256-59.

„Abschewen von den Weltlichen Sachen" als Weg zur Heiligkeit

Bereits in den ersten Theaterstücken werden aus Stanislaus' *Vita* einzelne Aspekte herausgegriffen, die – beständig wiederholt, verfestigt und zugespitzt – den Kern der Verehrung bilden. Dieser Kern tritt noch nachdrücklicher in der Propagierung des Aloysius zu Tage.

Die früheste Aufführung zu Stanislaus in Hall im Tirol 1627, die 1630 in Burghausen fast wörtlich wieder aufgenommen wurde,[30] trägt diesen Kern schon im Titel: „Summarischer Inhalt der Comoedi, von den Leben/deß seligen Jünglings Stanislai Kostkae , so von Hochansehenlichen Adelichen Geschlecht in Poln geboren / sich in die Societet Iesu begeben/ unnd darinnen seligklich verschiden."[31] Dem Publikum sollen sich in erster Linie Jugend, Herkunft und Seligkeit des Jesuitennovizen einprägen.

Die Hochschätzung des Stanislaus rührt von dessen „Abschewen von den Weltlichen Sachen"[32] und von seiner frommen und zurückgezogenen Lebensführung. Als Gegner des Stanislaus in seinem Bestreben nach „Gottseligen wandel und Sitten"[33] und nach dem Verlassen dieser Welt erweist sich vorrangig sein Bruder Paul. Eine solche Bewährung gegen die eigene Familie tritt noch prominenter im Vaterkonflikt des Aloysius zutage. Paul beraubt Stanislaus seines Rosenkranzes und zwingt den demütigen Jüngling, prächtige Kleider anzulegen.[34] In anderen Aufführungen wird Stanislaus sogar geschlagen.[35] Paul kann auch mit dem Vorwurf der Häresie belegt werden, so in Neuburg 1675, wenn er die Unbefleckte Empfängnis Mariens leugnet.[36] Die Fronten für den Kampf der Tugenden und Laster sind hiermit gezogen, und auf beiden Seiten entfalten die Aufführungen ein figurenreiches Ensemble.

---

[30] Die Perioche aus Burghausen ist erhalten: „B. Stanislaus Kostka (Burghausen-München, 1630)" in Szarota, *Jesuitendrama*, III, 165-72 (i, 12).

[31] Perioche *B. Stanislaus Kostka Polonus Adolescens è prima nobilitate* (Hall-Augsburg, 1627) Amberg, Staatliche Bibliothek, Lat. Rec. 369, I, 9, 1.

[32] Perioche *Ritterlicher Kampff Vorgestellt In dem Heiligen Stanislao Koska [...]* (Münstereifel, 1727) Bonn, Beethoven Gymnasium, II, 551, II, 46, 2 (I, I).

[33] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 2 (Inhalt).

[34] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 5 (III, IV).

[35] *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 3 (III, I-III); Perioche *Stanislaus Kostka Ut Optatum Sibi In Societatem Jesu Aditum Reperiret, Gloriosus Exul* (Würzburg, 1757) Würzburg, UB, Rp. XV, 72, m, 1 (Argumentum), 2 (V).

[36] Perioche *B. Stanislaus Kostka A.B.V. prodigiose sanatus [...]* (Neuburg, 1675) BSB, 8° Bavar. 4025 I, 92, 2 (I).

Gegen das heilige Vorhaben des Stanislaus kämpfen die „Welt-Lieb,"[37] die Wollust oder das Fleisch[38], der Ehrgeiz[39] sowie die Gottlosigkeit oder Hoffart.[40] Außerdem werden Orcus als Gott des Totenreichs,[41] die *Vanitas* als Vergänglichkeit alles Irdischen[42] und sogar der Tod selbst[43] genannt. Auch Erzieher und Lehrer treten auf;[44] vielleicht ist dies eine Warnung an die Eltern, ihre Zöglinge nicht in falsche, nicht-jesuitische Hände zu übergeben.

Weil all diese Mächte und die Dämonen[45] nichts ausrichten können, opponiert zuletzt der Teufel selbst in wechselnder Gestalt gegen Stanislaus.[46] Mit seiner „höllischen Rott" („Cacodemones")[47] tritt er in Hall zunächst als Protestant auf.[48] Sodann kehrt er als Zigeuner und Kaufmann auf die Bühne zurück, wobei Vorwürfe des Wuchers und der Betrügerei eine Rolle spielen.[49] In der zugehörigen Handschrift wird die konfessionelle Polemik dadurch gesteigert, dass sich unter dem wertlosen Tand des Kaufmanns eine Lutherbibel

---

[37] Perioche *Ritterliche Gottseeligkeit Entbildet In Stanislao Kostka [...]* (Köln, 1692) Köln, Historisches Archiv, 1059, n° 19, 4 (zu beachten ist hierbei auch das zugehörige Manuskript *Ritterliche Gottseeligkeit Entbildet In Stanislao Kostka* (Köln, 1692) Köln, Historisches Archiv, 1059, n° 19); *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 2 (I, III); dort auch „Amor Terrenus" und „Mundus," vgl. *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 4. Der „Genius Mundi" taucht ebenfalls in der Perioche *Sanctus Stanislaus Kostka Vera Idea Genuini Mariophili* (Düsseldorf, 1727) Bonn, Beethovengymnasium, II, 551, I, 48, 4, auf.

[38] Z. B. in *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (I,I V), 4; in *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 4 auch „Voluptas"; außerdem *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) 3 (II, II-III), 4.

[39] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (I, IV), 4.

[40] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 3 (III, I), 4.

[41] *B. Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675) 3 (VI).

[42] *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 4.

[43] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 4.

[44] *B. Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675) 3 (IV); *Stanislaus Gloriosus Exul* (Würzburg, 1757) 2 (II, IV).

[45] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 4.

[46] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 3 (II, IV); *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) 3 (III, I-III).

[47] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 3 (I, III).

[48] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 3 (I, III). In anderen Stücken kann er die Gestalt eines Hundes annehmen, vgl. *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) 1 (Argumentum).

[49] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 4 (II, I), 4 (II, V), 4-5 (III, I).

befindet.[50] Die Assoziation zum protestantischen Haushalt, in dem der ohnehin schwer kranke Stanislaus zu nächtigen genötigt ist, ist damit geknüpft.[51]

In all diesen Bedrängnissen lassen die Gottesmutter Maria[52] und die „Himmlische[n] Genii"[53] Stanislaus nicht im Stich. Sie kommen ihm sogar von sich aus entgegen, was sicherlich das Vertrauen des Publikums stärken sollte.[54] Eine Erscheinung von Engeln und der hl. Barbara ermöglichen Stanislaus auch im protestantischen Haus den Empfang der Eucharistie.[55] Die Wahl der Nothelferin passt sich in den Erzählzusammenhang nicht nur aufgrund ihres Attributs des Kelchs mit einer Hostie ein, sondern auch aufgrund ihrer Gelehrsamkeit, die eine Assoziation zu den Bildungseinrichtungen der Jesuiten ermöglicht. In der Burghausener Aufführung von 1630 wird zusätzlich eine hl. Katharina angeführt, womit wahrscheinlich Katharina von Alexandrien gemeint ist, die Patronin der Universitäten. In der Legende dieser adeligen Heiligen finden sich Marien- und Engelsvisionen sowie eine wundersame Speisung im Kerker durch eine weiße Taube.

Hilfreich zur Seite stehen Stanislaus außerdem ein von der Muttergottes entsandter Schutzengel, in Neuburg 1675 in Gestalt eines Arztes,[56] sowie die Allegorie der Tugend, die den glücklichen Ausgang des Stückes vorweg nimmt.[57] Diese Funktion kann auch die allmächtige „Göttliche Fürsichtigkeit" übernehmen.[58]

Nach der Heilung durch die Muttergottes erfüllt Stanislaus sein Gelübde, in

---

50 Vgl. zu der Burghausener Aufführung auch Peter Leutenstorfer, S.J., „Vier lateinische Jesuiten-Theaterstücke aus Hall in Tirol," in *Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773*, ed. Julius Oswald, S.J.-Rita Haub (München: Beck, 2001) S. 531-49, insbesondere 536-39.

51 *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 6 (IV, III).

52 Hervorgehoben v. a. in *B. Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675).

53 *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (I, V).

54 *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (I,Vorspiel).

55 *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 2 (Synopsis/Inhalt), 5-6 (IV, II). Barbara tritt auch in *B. Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675) 3 (VIII) auf.

56 *B. Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675) 2 (III).

57 *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 3 (Prologus).

58 *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (Musicalische Vorred), 3 (III,Vorspiel), 4; so auch *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 2 (I,Vorspiel), 3 (II,Vorspiel). Hier auch „Providentia Divina," vgl. *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 4.

den geistlichen Stand zu treten. Der Weg nach Rom ist strapaziös,[59] aber von himmlischem Beistand gesegnet.[60] Da diese Flucht als Ungehorsam gegenüber Eltern und Familie gedeutet werden könnte, bleibt sie möglicherweise in vielen Aufführungen ungenannt. So erwähnt diejenige in Münstereifel 1727 lediglich, dass Paul seinen Bruder „beurlaubet"[61] habe.

Stanislaus führt in der Gesellschaft Jesu bis zu seinem Tod ein heiliges Leben und ist „an jetzo der Seligkeit under den himmlischen Scharen ewigklich"[62] teilhaftig. Zuletzt bekehrt sich gar der reuige Paul zu der Lebensführung des Stanislaus.[63]

Stanislaus lässt damit die irdischen Vergnügungen und Reichtümer hinter sich. Ein solchermaßen geheiligtes Leben ist folglich nicht einfach, jedoch auch und gerade für junge Menschen möglich. Es kann gelingen, wenn sie sich wie Stanislaus der „Göttliche[n] Lieb"[64] und Andacht[65] hingeben und sich in *Patientia* (Geduld)[66] und *Pietas* (Frömmigkeit)[67] üben. Wenn „tapffere[r] streit"[68] und „empfangene[r] Himmels-Trost"[69] zusammen kommen, gelingen die gottgewollten Vorhaben.[70]

---

[59] *B. Stanislaus Summarischer Innhalt* (Burghausen, 1630) 167 (Synopsis), 171-72 (III, III-VII); *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 3 (III, I-III); *Stanislaus Gloriosus Exul* (Würzburg, 1757) 1 (Argumentum), 2 (V).

[60] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 2 (Synopsis/Inhalt), 6 (IV, V-VIII), 6-7 (V, I). In *Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675) 4 (X), wird dieser Beistand als „Custode Angelo" bezeichnet.

[61] *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 3 (III, III).

[62] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 167 (Synopsis).

[63] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 172 (X-XII).

[64] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 4; *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 3 (II, I). In *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) 3 (II, IV) wird sie auch als „Hülff Marianischer Lieb" bezeichnet.

[65] *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) 3 (II, IV).

[66] *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) 4.

[67] *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) 4.

[68] *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 3 (II, III).

[69] *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 3 (II, IV).

[70] Die gleiche Grundaussage findet sich auch in Stücken zu Aloysius: *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (I, II), 3 (II, I), 3 (II, V); *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 2 (I, IV).

Die Stücke behandeln nur einen Teil der Vita des Heiligen. Die Kindheit wird, wenn überhaupt, nur am Rande berührt, Leben und Sterben in der Gesellschaft Jesu werden mit wenigen Worten abgehandelt. Der Schwerpunkt liegt auf dem Ringen um den Eintritt in den Jesuitenorden,[71] in dem sich Stanislaus zuletzt als „Obsieger des Fleisch / der Welt und der Höllen“[72] beweist. Diese Thematik zielt auf die Lebenssituation der jungen Jesuitenschüler. Ein frommes Leben in der „Welt“ scheint unmöglich, schließlich habe Stanislaus „Seiner eignen / Auff ewig das Abscheidt Der freyenden Welt- Lieb Dappffer den Korb geben. Und der Göttlichen- Allein statt und Platz.“[73] „Welt-Lieb“[74] und „Göttliche Lieb“[75] ringen um Stanislaus' Seele. Zuletzt erweist sich dieser als siegreich: „Der heilige Stanislaus Kostka ist eben darum glorreicher / weil er nach Verachtung der Zeitlichen Ehren in der Gesellschafft JEsu heilig gestorben.“[76]

In ähnlicher Weise dominiert in der Darstellung des Aloysius der beschwerliche, zuletzt siegreiche Kampf mit dem Vater um den Eintritt in den Jesuitenorden und damit um den Verzicht auf das Fürstentum. Diese Verzichtsleistung gründet auf der Charakterisierung des Jünglings als „Welt-Verächter“: „Aloysius Gonzaga De Styge, Mundo, Carne ac Sanguine generose triumphans.“[77] Erneut spielen Kindheit, Wirken im Orden und Tod des Heiligen lediglich eine marginale Rolle.[78] Die breite Ausschmückung des frühen Todes hätte bei dem jugendlichen Publikum und seinen Angehörigen möglicherweise auch allzu negative Assoziationen hervorgerufen.

---

[71] Diesem Thema sind gemäß dem überlieferten Titel auch die Stücke in Jülich 1714 („Gloriosa fuga sive B. Stanislaus Kostka e cognatione domoque paterna egressus“) und Münster 1727 („Stanislaus de Kostka a fratre et e seculo in Jesu Societatem profugus solemni apotheosi a Benedicto XIII. Summo Pontifice exaltatus“) zuzuordnen; Quellen sind zu diesen Stücken jedoch nicht erhalten.

[72] *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) 3 (III, V).

[73] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 1.

[74] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (I,Vorspiel).

[75] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (I,Vorspiel).

[76] Perioche *S. Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1727) Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek [= WLB], R.17, II, 76, 6 (Chorus II).

[77] *Aloysius Gonzaga De styge Mundo* (Köln, 1662).

[78] *S. Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1727) 4-5 (Chorus I), nennt kurz weitere Versuchungen in Aloysius' Ordenszeit. In der Perioche "Divus Aloysius Comoedia (Ingolstadt, 1727)" in: Szarota, *Jesuitendrama*, II, 1430-36 (iv, 12), wird lediglich in einem Satz erwähnt, dass Aloysius im Jesuitenorden weiterhin ein heiliges Leben geführt habe. In beiden Stücken wird der frühe Tod des Heiligen nicht thematisiert.

Am Kurfürstlichen Gymnasium in Ingolstadt wurde 1727 die musterhafte „Divus Aloysius Comoedia. Der Heil. Aloysius Ein Helden-muthiger Verachter der Welt" aufgeführt. Aloysius gelingt es, selbst den mächtigsten Widersacher seines „heiligen Vorhaben[s],"[79] den Vater Ferdinand Gonzaga, nach schweren Kämpfen zum Nachgeben zu bewegen. Diese Handlung liegt allen „Welt-Verächter"-Stücken zugrunde. Sie schließt an ähnliche Heiligenviten wie die des Bernhard von Clairvaux (1090-1153, hl. 1173) oder etwas entfernter an die des Franz Borgia an.[80] In Ingolstadt gibt Aloysius zunächst vor, dem Vater gehorsam nach Spanien zu reisen, während sein wahres Ziel Rom ist. Der Vater schöpft Verdacht und versucht den Sohn durch List wieder „in sein Garn zu bringen."[81] In der höfischen Gesellschaft entwickelt sich nun ein wechselseitiges Intrigenspiel. Da Aloysius Überredungskünsten und Zwangsversuchen standhält,[82] erlaubt der Vater zuletzt die ersehnte Reise. Aloysius' Hintergehen des eigenen Vaters soll „pio dolo"[83] gerechtfertigt werden.

Der Chor kommentiert das Geschehen mit Themen aus der antiken Mythologie. „Diogenes in dolio"[84] zeigt die Verachtung des Irdischen im Sinne der Demut und Bedürfnislosigkeit als Weg zur wahren Tugend. Das zweite Thema ist das „Bivium Herculis" (Herkules am Scheideweg).[85] Gemäß dem christlichen Verständnis, dass Herkules sich durch bestandene Prüfungen Ruhm und ein Leben im Himmel verdient habe, besteht der Bezug zu Aloysius wohl darin, dass diesen tugendhafte Taten zur Kanonisation geführt hatten.[86] Eine Einordnung in den Bildungskontext ergibt sich möglicherweise darüber, dass die zwölf Taten des Herkules in humanistischer Tradition auch als Taten des Geistes verstanden wurden. Herkules am Scheideweg symbolisiert die

---

[79] *Divus Aloysius Comoedia* (Ingolstadt, 1727) 1434 (I, VII).

[80] Szarota, *Jesuitendrama*, II/2, 2389.

[81] *Divus Aloysius Comoedia* (Ingolstadt, 1727) 1434 (I, VII).

[82] In anderen Aufführungen können gar Wind und Wetter unter der Führung der Dämonen gegen Aloysius antreten, vgl. Perioche *Sanctus Aloysius de Mundo & Sanguine Victor [...]* (Koblenz, 1730) Bonn, Beethovengymnasium, II, 551, II, 14, 5 (III, IV).

[83] *S. Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1727) 6 (III, IV).

[84] *Divus Aloysius Comoedia* (Ingolstadt, 1727) 1433 (Chorus II).

[85] *Divus Aloysius Comoedia* (Ingolstadt, 1727) 1432 (Chorus I). Diese Gegenüberstellung findet sich auch in anderen Stücken, vgl. Perioche *Devotus Mariae Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1744) München, Arch. Prov. Germ. SJ, O [AMSI], L9, 51-53, 3 (Musica intercalaris); Perioche *Aloysius Mundi Victor* (München, 1746) BSB, 8° 4025 IV,3, 3 (Chorus).

[86] Ausdrücklich in *Sanctus Aloysius de Mundo* (Koblenz, 1730) 3 (Chorus), 4 (Chorus).

Entscheidung gegen die *Voluptas* (Wollust) und für die *Virtus* (Tugend).[87] Ein solcher Entscheidungskampf findet sich prominent in der moralischen Auslegung der Aloysius schutzbefohlenen Schüler. So singt der Genius der Jugend in der Koblenzer Aufführung aus dem Jahr 1730: „SOll zur rechten ; soll zur lincken ? / Beyde Strassen mich anlachen : / Hie die Roßen lieblich wincken / Doch abhalten mich die Drachen. / Dort die Dörner troh'n mit stechen / Da am End kan Lorber brechen."[88] An anderen Stellen finden sich weitere Bezüge zu antiken Helden, so zum jugendlichen Heroen Theseus.[89] In der Aufführung „Umbra Peccati Illustrata à Fugiente S. Aloysio Gonzaga" wird Aloysius, der jede Sünde flieht, gleichgesetzt und christlich gar höher gewertet als die Horatier im Alten Rom.[90] Hierbei dürfte der Gedanke ausschlaggebend gewesen sein, dass bei der Verfolgung der gottgefälligen Sache selbst familiäre Bande keine Rolle spielen.

Die „Welt" wird in den Stücken auch näher definiert, etwa wenn in Ingolstadt 1727 die nichtigen „eitele[n] Welt-Freuden"[91] mit dem „Fürstenthum sambt allem Pracht und Pomp"[92] gleichgesetzt werden. In der Aufführung in Ellwangen im gleichen Jahr ist es das Ziel, „vor der Welt unangesehen GOtt eyfrig zu dienen,"[93] so dass zuletzt die „Göttlich Lieb fischet in dem Welt-Meer / und ziehet auß selbem Aloysium in den geistlichen Ordens-Stand."[94] Insbesondere der Hof mit seinen „Uppigkeiten,"[95] der Jagd[96] und falschen

[87] Vgl. hierzu Peter Gerlach, „Herkules," *Lexikon der christlichen Ikonographie*, ed. Engelbert Kirschbaum *et al.*, 8 vols. (Rom *et al.*: Herder, 1968-1976) II, 243-46; Erwin Panofsky, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst* (Leipzig: B. G. Teubner, 1930).

[88] *Sanctus Aloysius de Mundo* (Koblenz, 1730) 5 (Musicalisches Vorspiel); vgl. auch *Sanctus Aloysius de Mundo* (Koblenz, 1730) 6.

[89] *Aloysius Mundi Victor* (München, 1746) 4 (Personae Musicae); Perioche *Contemptus Mundi Generosus, Sive Aloysius Gonzaga* (Konstanz, 1754) Kanton Thurgau, Kantonsbibliothek, Frauenfeld, G.140, 33, 3 (Aria).

[90] Perioche *Umbra Peccati Illustrata à Fugiente S. Aloysio Gonzaga* (Dillingen, 1747) München, Arch. Prov. Germ. SJ, O [AMSJ], L9, 123-125, 2.

[91] *Divus Aloysius Comoedia* (Ingolstadt, 1727) 1434 (Innhalt).

[92] *Divus Aloysius Comoedia* (Ingolstadt, 1727) 1434 (Innhalt).

[93] *S. Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1727) 2-3 (Innhalt).

[94] *S. Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1727) 3 (Prologus).

[95] Perioche *Aloysius Nach Obgesiegter Vätterlicher Liebe und verlassenem Fürstenthumb in die Gesellschafft JESU trettendt* (Essen, 1711) Bonn, Beethovengymnasium, II, 551, I, 60, 2 (I,II).

[96] *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 3 (II, I; II,I II) sowie Perioche *Aloysius Gonzaga, Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) BSB, 4° 2192 III, 31, 19, 6 (Chorus Epheborum).

Freunden[97] gilt als Inbegriff der „schnöden Welt"[98], der auch hohe geistliche Würdenträger zugerechnet werden können.[99] Dies zeigt auch ein Augenzeugenbericht zur Aufführung in Münstereifel 1770. Die Bühne

> „enthielt in der Mitte einen Berg von etwa sieben Staffeln, auf welchem alle nur erdenklichen Gattungen von Kronen, Fürstenhüten, Bischofs- und Kardinalshüten, sogar mit des Papstes dreifacher Krone, zu erblicken waren. Aloisius, in einem Heldenkleide, mit einer Fahne in der Hand, auf welcher der Name Jesus eingestickt war, zeigte sich und stieg verachtend alle diese Zeichen irdischer Größe [...]."[100]

Diesen „zeitliche[n] Ehren"[101] fügt das Ellwanger Stück 1727 eine weitere Facette hinzu: eine standesgemäße Ehe, die Aloysius aufgrund der Höherwertung des geistlichen Standes „Ritterlich außgeschlagen"[102] habe. In der sittlichen Verderbtheit der Höfe sieht Aloysius seinen guten Tod bedroht, was ihn gegenüber seinem Vater umso drängender werden lässt.[103] Deshalb sucht Aloysius Unterstützung bei seinem „Fürstlichen Beicht-Vatter,"[104] womit die Abwertung des Adels eine Einschränkung erfuhr. Die Beichtvater-Funktion könnte auch auf die Jesuiten verweisen.

Die „Welt" kann auch in einem militärischen Sinne gedeutet werden. In Landshut 1758 wird Aloysius als „miles sanctior" bezeichnet, da er sich dem Wunsch des Vaters nach einer Laufbahn im Militär bereits in jungen Jahren entzieht.[105] Drei Jahre später ist Aloysius in Landshut „sanctioris militiae

---

[97] *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 3 (II, II; II, IV).

[98] *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 2 (Inhalt).

[99] *Sanctus Aloysius de Mundo* (Koblenz, 1730) 3 (II, I; II, IV).

[100] Zitiert nach Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge IV,1* (Freiburg i. Br.: Herder, 1928) S. 55.

[101] *S. Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1727) 2 (Innhalt).

[102] *S. Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1727) 3 (I, I).

[103] *S. Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1727) 3-4 (I, II), 6 (III).

[104] *S. Aloysius Gonzaga* (Ellwangen, 1727) 4 (I, VII).

[105] Perioche *Aloysius Miles Sanctior* (Landshut, 1758) München, UB, 8° P. Lat. rec. 236. Sehr ähnlich und ohne besondere neue Aspekte Perioche *Aloysius Sanctior Miles* (Augsburg, 1752) Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, Aug 880-2, 58. Hier tritt auch Bellona als römische Kriegsgöttin auf.

magister."[106] Er nimmt sich eines fehlgeleiteten adeligen Jünglings an, der mit der Formel „Philindum dicimus" (nennen wir ihn Philindus)[107] benannt wird und in anderen Stücken mit wechselnden Namen beispielhaft wiederkehrt.[108] Dieser hatte sich für das Militär entschieden, in dessen Kontext in Ingolstadt 1760 auch sexuelle Vergehen gerügt werden.[109] Erst über die praktische Frömmigkeit, die Aloysianischen Sonntage, kann der Jüngling diesen Fängen entrissen werden.[110]

In der Auseinandersetzung mit dem Vater stehen sich somit zwei Lebensentwürfe gegenüber, die grob mit dem weltlichen und dem geistlichen Leben zu umschreiben sind. In der Koblenzer Aufführung aus dem Jahr 1730 werden diese mit einem „tieffen Jammerthal" und einem Leben umschrieben, in dem man „der süssen Ruh geniest."[111] Würden und Reichtum erscheinen als Sklaverei.[112] Eine Argumentation über das Für und Wider sucht man in den Aloysius-Stücken wie schon in den Aufführungen zu Stanislaus vergeblich. Letztlich ist es eine Frage der Durchsetzungskraft oder der Flucht, durch die sich die jungen Heiligen den Eltern zu entziehen suchen.

Auch in den Stücken zu Aloysius stehen sich der Amor Paternus und der himmlische Amor gegenüber,[113] die für irdische Macht und göttliche Gnade stehen.[114] In Landshut 1758 gilt der Amor Divinus als befreiende Macht von weltlichen Zwängen.[115] In „Aloysius Gonzaga Paterni Amoris Victor"

---

106 *Sanctus Aloysius Sanctioris Militiae Magister* (Landshut, 1761) 1.

107 *Sanctus Aloysius Sanctioris Militiae Magister* (Landshut, 1761) 2.

108 Ein Jahr zuvor in Ingolstadt findet sich „Alexandrum de Castro dicimus" (Perioche *Post Sex: Seu Fructus Devotionis Aloysianae, per Sex Dominicas* (Ingolstadt, 1760) München, UB, W 8° P. Lat. rec. 803, 2), in Landshut im Jahr 1746 „Rosindum dicimus" (*Potens S. Aloysij Patrocinium* (Landshut, 1746) 2 (Argumentum)).

109 *Post Sex* (Ingolstadt, 1760) 2.

110 *Sanctus Aloysius Sanctioris Militiae Magister* (Landshut, 1761) 2; ebenso *Post Sex* (Ingolstadt, 1760) 2; *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 4 (Argumentum Dramatis).

111 *Sanctus Aloysius de Mundo* (Koblenz, 1730) 9-10.

112 *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 5 (erste Ode).

113 *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 4-10.

114 Vgl. *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 8 (Ode a Tribus, Amor Mat.): „QuousqueMatri gratiae / TePater vis opponere?"

115 *Aloysius Miles Sanctior* (Landshut, 1758) 3 (zweite Pars Secunda). Ebenso *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 2 (Vor-Spiel).

(Ingolstadt 1766), von einer Marianischen Kongregation aufgeführt, wird er zum Amor Marianus.[116] Die himmlische Elternschaft wird folglich höher gewertet als die Liebe der leiblichen Eltern. Dabei spielt das christliche Bild des von Gott stammenden und zu Gott strebenden Menschen eine Rolle. Immerhin wird dem Amor Paternus – und damit den irdischen Eltern generell – zugestanden, dass sie nicht einfach bösartig seien und dass das Loslassen der Kinder tatsächlich schwer falle,[117] insbesondere wenn es sich um einen derart prächtigen Sohn wie Aloysius handele.[118] Der Grund für ihr gotteswidriges Verhalten liege in falschen, dem Vergänglichen anhängenden Vorstellungen begründet.[119] In der Essener Aufführung von 1711 versucht Ferdinand hartnäckig, seinen Sohn hartnäckig zu dem aus seiner Sicht Guten, dem fürstlichen Erbe, zu bringen, und gibt erst nach, als er in einer Vision eine verdammte Seele erblickt: Dieser hatte ihr Vater ihrerzeit nicht erlaubt, in den geistlichen Stand zu treten.[120] Wenn der Amor Paternus schließlich nachgibt, gilt dies als sein wahrer Sieg.[121] Der Amor Marianus greift dazu auf vielfältige Weise in das irdische Geschehen ein, so nach dem Versprechen „Patris ego nunc prior oppugnabo animum. / Tu subsequere , & arietem admove ultimum.“[122]

Im Ingolstädter Stück aus dem Jahr 1766 ist der Jüngling Mariophilus hin- und her gerissen, bis er zuletzt den Weg zur Seligkeit einschlägt. Ohne Mariens Hilfe hätte dies nicht gelingen können.[123] Damit erscheint auch das Ergebnis – der Eintritt in die Gesellschaft Jesu – gottgewollt. Schwere Zweifel, wie sie

---

[116] *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766).

[117] In *Potens S. Aloysij Patrocinium* (Landshut, 1746) 2 (Argumentum), ist es sogar das ausdrückliche Verdienst der Eltern, Aloysius ihren Sohn zugeführt und ihn damit vor einem unsittlichen Leben im Militär bewahrt zu haben.

[118] In *Sanctus Aloysius de Mundo* (Koblenz, 1730) 4-5 (III,III) betrauert gar die gesamte Patria seinen Weggang.

[119] Deutlich in *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 7 (Chorus II): „Cessa, quaeso, cessa urgere me pluribus [...]“, 8: „Sile, obsecro , / Heu ! quanta intus bella sentio !“ und „Ut mare [...] Me linquit anima“ (Ode). Vgl. außerdem *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 8-9 (Ode a Tribus, Amor Pat.). Zur Wertschätzung des Sohnes: *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 2 (Inhalt), 2 (I,IV).

[120] *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 3 (III, III).

[121] *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 9 (Ode).

[122] *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 5 (erste Ode).

[123] So wird auch in *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 3 (II, IV), geraten, bei Maria Zuflucht vor den Lastern zu nehmen.

Mariophilus vorübergehend plagen, kommen in Aufführungen zu Aloysius kaum zum Tragen. Möglicherweise sahen die Patres in der Einführung dieser Struktur, die Aloysius als Helfer in einem seiner eigenen Vita parallelen Fall darstellt, die Gelegenheit, auf zweifelnde potentielle Novizen einzugehen, ohne den Heiligen anzutasten.

Friedensengel, Schutzpatrone, Türkenkrieger

Nach seinem Triumph über die „Welt" schließt sich Aloysius nicht völlig von der Welt ab. Stattdessen beschreibt seine Vita die Vermittlungstätigkeit des Heiligen in einer familiären Erbstreitigkeit.[124] „Sanctus Aloysius Gonzaga Pacis Angelus" (Straubing 1727) schildert den Zwist zwischen dem Markgrafen zu Castiglione, Rudolph, und Vicentio Gonzaga, dem Herzog von Mantua, um das zum Alten Reich gehörige Lehnsgut Solferino. Übertreibungen sollen die fernen italienischen Umstände für das Publikum interessant machen. Nach kaiserlichem Eingreifen wird die Angelegenheit „durch ein gesambten Reichs-Außspruch"[125] zugunsten Rudolphs entschieden. Dies erzürnt den Herzog derart, „daß er entschlossen dises sein vermeynte Recht auch mit seinem letzten Bluts-Tropffen zu verfechten."[126] Erst Aloysius gelingt es, den Streit zu schlichten, indem er „die Hertzen diser Fürsten durch ewige Verbündnuß vereiniget."[127]

Obwohl das Reich und der Kaiser als gerechte Schlichter und zu achtende Autoritäten dargestellt sind, bleibt ihr Wirken unzulänglich: Da „weder Maximilian der Kayser / weder andere König und Fürsten samt dem gantzen Reich nichts vermöchten,"[128] ist das Eingreifen des hl. Aloysius vonnöten. Doch auch dieser vermag nichts, bevor er nicht „seiner Gewohnheit nach bey dem Himmel Hülff und Rath sucht"[129] und somit weniger als eigenständiger Entscheidungsträger denn als „von GOtt gesandter Fridens-Engel"[130] wirkt. Auf welche Weise das Friedenswerk vonstatten geht, wird in der Perioche nicht ausgeführt, ebenso wenig eine inhaltliche Auseinandersetzung. Im Zentrum steht das vertrauensvolle Gebet angesichts der Begrenztheit der Menschen. Da

---

[124] Vgl. hierzu auch Cepari, *Aloysius*, S. 198-205, 212-19.

[125] *Sanctus Aloysius Pacis Angelus* (Straubing, 1727) 4 (Innhalt).

[126] *Sanctus Aloysius Pacis Angelus* (Straubing, 1727) 4 (Innhalt).

[127] *Sanctus Aloysius Pacis Angelus* (Straubing, 1727) 5 (III,V).

[128] *Sanctus Aloysius Pacis Angelus* (Straubing, 1727) 4 (Innhalt).

[129] *Sanctus Aloysius Pacis Angelus* (Straubing, 1727) 5 (II, V).

[130] *Sanctus Aloysius Pacis Angelus* (Straubing, 1727) 4 (Innhalt).

Aloysius' Distanz nun allein durch seine Rolle als vorübergehend hinzu tretender Friedensschlichter gewahrt ist, kann er von außen heilend in das Weltgeschehen eingreifen.

Auch nach seinem Tod sorgt sich Aloysius als Schutzpatron um die seinen, z. B. in der Erzählung um den Landshuter Stiftsherren Wolfgang von Asch, der im Jahr 1617 bei den Jesuiten in München studiert hatte.[131] In besonderer Weise wird diese 1742 in der Ingolstädter Perioche mit dem Leben der Schüler verknüpft: Die Wahl des Themas wird damit begründet, dass Aloysius an eben diesem Collegium schon häufig und auch in diesem Jahr kranke Jugendliche geheilt habe.[132]

Bereits 1683 wurde ein solches Stück in Pruntrut aufgeführt. Der blinde Jüngling Wolfgang von Asch vertraut angesichts der Machtlosigkeit berühmter Ärzte auf Gott und Maria, als ein Schulkamerad ihm ein „wunderthätige[s] Oel"[133] von einem berühmten Bild des Aloysius übergibt. Die Charakterisierung der Ärzte ist in der Perioche nicht eindeutig. Sicher soll die Nennung berühmter Mediziner wie Hippokrates die Wunderheilung noch großartiger erscheinen lassen, möglich ist aber auch eine Abwertung der heidnischen und zeitgenössischen Ärzte bzw. der weltlichen Heilkunst überhaupt. Der Unglaube der Ärzte lässt nach der Heilung lediglich Raum für fassungsloses Staunen. Aloysius' Patronatsfunktion bei Augenleiden wird ihm im Stück von Maria zugesprochen. Nach seiner Genesung erfüllt Wolfgang mit einer Reise zu den Reliquien des Aloysius sein Gelübde. Die Reise stellt sich als gefährlich heraus, für die Seele durch einen „leichtfertigen uncatholischen Geferten,"[134] für den Leib durch Straßenräuber, doch mit überirdischer Hilfe werden die Straßenräuber in die Flucht geschlagen und der Gefährte von einer Reitverletzung an der Weiterreise gehindert. Ein himmlischer Begleiter bringt Wolfgang in Anlehnung an die biblische Tobias-Geschichte – diese wird 1742 in Ingolstadt ausdrücklich genannt[135] – nach Rom.

Das Stück um die wahre Frömmigkeit, die die Wunderheilung erst ermöglicht, bietet viel Raum für eine katholisch-konfessionelle Positionierung, beispielsweise über die Betonung der Reliquienverehrung oder der Pilgerfahrt.

---

[131] Vgl. hierzu Cepari, *Aloysius*, S. 363-65.

[132] *Raphael et Tobias Novus* (Ingolstadt, 1742) 2 (Argumentum).

[133] *Aloysius himmlischer Artzet* (Pruntrut, 1683) 1236.

[134] *Aloysius himmlischer Artzet* (Pruntrut, 1683) 1236.

[135] *Raphael et Tobias Novus* (Ingolstadt, 1742).

Gegenüber der positiven Definition der eigenen Konfession über ihre Kultformen wird der Protestantismus in den „voyageurs heretiques“[136] und der Sittenlosigkeit des „uncatholische[n] Venus-Bueb“[137] personalisiert abgewertet.

Wolfgang findet bei seiner Rückkehr von einer zweiten Pilgerfahrt Landshut in schwedischen Händen wieder. Als Geisel wird er zwei Jahre gequält, bis er auf Anrufung des hl. Aloysius hin befreit wird. Daraufhin „schenckt sich [Wolfgang] gäntzlich seinem Sel. Patronen Aloysio zu dessen ewigen Diensten.“[138]

Zur Darstellung des Vertrauens in Leidenszeiten wird somit der Dreißigjährige Krieg herangezogen. Die weiter getragene Erinnerung des Publikums an die traumatischen Erfahrungen des großen Krieges steht außer Frage; auch eine Aktualisierung im Rahmen der Türkenbedrohung ist möglich. Die frommen Zuschauer dürfen auf göttliche Hilfe vertrauen, wo die irdische Macht versagt. Erstaunlicherweise hält sich die Aufführung in Pruntrut mit allzu starker Polemik zurück, sogar der schwedische König Gustav II. Adolf erhält keine übermäßig schlechte Charakterisierung.

Mit dem Heiligenleben des Aloysius hat das Stück kaum etwas zu tun. Der Heilige tritt abstrakt als „Aloysianische Liebe“[139] bzw. in Gestalt des himmlischen Gefährten auf. Die Erzählung wird jedoch in den Bildungskontext eingebettet: Die Solidarität der „Schuelgesellen“[140] wird gelobt; Wolfgang von Asch selbst verkörpert das Ideal eines hochadeligen, frommen jungen Studenten.

Die Perioche ist gemäß der Sprachsituation in Pruntrut auf deutsch und französisch abgefasst, nicht auf Latein, was auf ein breites Zielpublikum schließen lässt. Als richtiges Vorgehen für die hauptsächlich jugendliche Zielgruppe bzw. Gesellschaftsschichten ohne breiteren Bildungshintergrund wird erneut keine intellektuelle Auseinandersetzung empfohlen. Stattdessen soll die Jugend schädliche Einflüsse und gefahrenvolle Diskussionen zunächst meiden.

Auch die späte Ingolstädter Perioche aus dem Jahr 1771 beinhaltet einen

---

[136] *Aloysius himmlischer Artzet* (Pruntrut, 1683) 1239 (II, I).

[137] *Aloysius himmlischer Artzet* (Pruntrut, 1683) 1239 (II, III).

[138] *Aloysius himmlischer Artzet* (Pruntrut, 1683) 1241 (III, VII).

[139] *Aloysius himmlischer Artzet* (Pruntrut, 1683) 1237 (Prologus).

[140] *Aloysius himmlischer Artzet* (Pruntrut, 1683) 1236.

deutschen Text, was wiederum auf die „Volkstümlichkeit" des Themas um Wolfgang von Asch verweist. Die Aufführung fand mit relativ vielen Mitwirkenden „auf offentlicher Schaubühne"[141] statt. Wolfgangs Vorbild ist wiederum konkret auf das Leben des Publikums zu beziehen: Auch der Zuschauer soll „ein eifriger Ausbreiter seiner [des Aloysius] Ehre"[142] sein und „durch verwunderliche zufälle"[143] das Wirken der Heiligen und Gottes erkennen.

Während sich Aloysius in einem intimeren Rahmen persönlichen Anliegen widmet, tritt Stanislaus als Patron eines Landes auf der politisch-historischen Weltbühne in Aktion. Wurde er schon in den „Welt-Verächter"-Stücken kämpferisch und ruhmreich dargestellt, so gilt dies umso mehr in seiner Charakterisierung als Schutzherr Polens und Sieger über die Türken. Entsprechende Aufführungen richten sich an ein breites Publikum und weisen keinen expliziten Bildungszusammenhang auf. Darauf lassen beispielsweise die vielen Mitwirkenden sowie der rein deutsche Periochentext in Landshut 1679 schließen. Stanislaus trage zu Recht den Titel des „Schirm-Herrn deß Polnischen König-Reichs,"[144] da er dieses wiederholt vor Feinden beschützt habe. Eindrücklich wird ein Überfall der Osmanen im Jahr 1661 auf die Ukraine geschildert. Da Polen dem Ansturm nicht gewachsen gewesen sei, habe König Kasimir sein Reich Stanislaus unterstellt und so die Wende herbeigeführt.

Über die Nennung von Jahreszahlen oder Genreszenen wie einer Musterung wird ein lebensnahes Bild erzeugt, in das sich die Erscheinung des Stanislaus auf einem weißen Pferd ebenso realistisch einzufügen scheint.[145] Für die nötige Dramatik sorgen ein „vorspilenten Kampff"[146] und Schreckenstopoi bezüglich der Türken: „Sie brenneten und verderbten überall alles mit hinweckführung viler tausent Christen."[147] Dabei sind allerdings einige Fakten nicht korrekt

---

[141] *Wolfgangus ab Asch* (Ingolstadt, 1771) 1.

[142] *Wolfgangus ab Asch* (Ingolstadt, 1771) 3.

[143] *Wolfgangus ab Asch* (Ingolstadt, 1771) 7 (Dritter Theil).

[144] Perioche *B. Stanislaus Kostka S. I. Poloniae Protector* (Landshut-München, 1679) in: Szarota, *Jesuitendrama*, III, 747-53 (iii,6), 748 (Inhalt).

[145] Das Motiv des Geistes eines Toten, der als Anführer bei entscheidenden Schlachten erscheint, ist kein Einzelfall, vgl. Szarota, *Jesuitendrama*, III/2, 2137. Vgl. in diesem Kontext auch Klaus Schreiner, *Märtyrer – Schlachtenhelfer – Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung* (Opladen: Leske Budrich, 2000) insbesondere S. 55-138.

[146] *Stanislaus Poloniae Protector* (Landshut, 1679) 749 (Prologus).

[147] *Stanislaus Poloniae Protector* (Landshut, 1679) 748 (Inhalt).

angegeben: Die geschilderte zweite Schlacht bei Chocim fand 1673 statt. Der 1668 abgedankte Johann II. Kasimir Wasa hatte keine Türkenkriege geführt.[148] Diese Abweichung könnte darin begründet liegen, dass dieser selbst Jesuit gewesen war.[149]

Die Charaktere werden wie so häufig im Jesuitentheater in ein holzschnittartiges Gut-Böse-Schema eingeordnet, so in der Gegenüberstellung des frommen Herrschers Kasimir und der tyrannischen Osmanen. Jedoch finden sich in dem Stück sowohl fromme als auch ungläubige bzw. unsittliche Polen. Der Tenor ist, dass die Menschen sich dem Schutz der Heiligen in der rechten Verehrung unterstellen sollen. Das menschliche Handeln und der Ausgang des Kriegsgeschehens[150] bzw. des persönlichen Schicksals werden in direkten Zusammenhang gesetzt: Kasimir unterstellt sich Stanislaus und gewinnt eine Schlacht; Soldaten versinken in einem Gelage, woraufhin der Überfall der Türken auf ein polnisches Lager gelingt.

Im katholisch-konfessionellen Sinn wird die Fürbittfunktion der Heiligen betont: Der erzürnte Christus sieht auf die Intervention der Jungfrau Maria und des Stanislaus hin von der eigentlich gerechten Strafe über Polen ab, womit gleichzeitig auch das Theodizeeproblem umgangen wird.[151]

In der Dillinger Aufführung aus dem Jahr 1727 über die erste Schlacht bei Chocim 1621 ernennt König Sigismund III. Wasa (reg. 1587-1632) Stanislaus zum obersten Feldherren. Einige Adelige verwechseln den Heiligen mit dem Grafen Stanislaus Orosini, den sie nun in einem Intrigenspiel zu stürzen suchen. In diesem Zusammenhang gelingt es dem „Tartarorum Principis Filius,“[152] für Polen ungünstige Friedenbedingungen zu erpressen. Dennoch wird „das gantze Friedens-Werck“[153] günstig beurteilt. Zuletzt wird das Missverständnis um Stanislaus mit der Ankunft der Kopfreliquie des Heiligen aufgeklärt. Nach

---

148 Szarota, *Jesuitendrama*, III/2, 2137-38.

149 Max Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche II* (Paderborn *et.al.*: Schoeningh, 1980) S. 182.

150 Zum Verständnis des Krieges als „Strafgericht Gottes“ vgl. auch Anton Schindling, „Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung,“ in Asche-Schindling, *Strafgericht Gottes*, S. 11-51.

151 *Stanislaus Poloniae Protector* (Landshut, 1679) 750 (II, Chorus).

152 Perioche „Triumphus Sancti Stanislai Kostka De Turcarum & Tartatorum Exercitu (Dillingen, 1727)“ in Szarota, *Jesuitendrama*, III, 755-62 (iii,7), 761.

153 *Triumphus Sancti Stanislai* (Dillingen, 1727) 759 (IV, I).

Ernennung des hl. Stanislaus zum „Beschüzer des ganzen Pohlnischen Reich[es]"[154] werden die Feinde geschlagen und die belagerte Stadt befreit.

Der Weg zu den Sternen: Die Heiligsprechung des Stanislaus und des Aloysius

Einen Höhepunkt erreichte die Verehrung von Stanislaus und Aloysius in den Feierlichkeiten anlässlich der Heiligsprechung im Jahr 1727. Viele der Untersuchungsergebnisse Maria Pötzl-Malikovas über diese Festlichkeiten in der Österreichischen Provinz sind aufgrund der relativen Einheitlichkeit der Feiern übertragbar, möglicherweise wurden auch inhaltliche Vorgaben gemacht.[155] Zumeist dauerten die vom barocken Überschwang gezeichneten Festlichkeiten acht Tage.[156] Mehrere Hochämter wurden gefeiert, Predigten und Flugblätter verkündeten die Bedeutung der Feste. Insbesondere die Kollegienkirchen waren festlich geschmückt. Statuen der neuen Heiligen wurden in Prozessionen durch die Städte getragen.

Anlässlich der Heiligsprechung finden sich ausnahmsweise Theaterstücke, die Stanislaus und Aloysius gemeinsam behandeln. Für die aufwändigen Stücke fanden sich zumeist viele Mitwirkende. In den ausführlichen zweisprachigen Periochen ist der deutsche Textanteil häufig umfangreicher als der lateinische,[157] von einem relativ großen und breit gefächerten Publikum ist deshalb auszugehen.

Entsprechend der nun vollzogenen Parallelisierung der Heiligen in Schicksal und Sitten hätten die Päpste laut der Aufführung „Apotheosis SS. Aloysii et Stanislai" in Augsburg eigens gewartet, um beide Studentenpatrone gemeinsam kanonisieren zu können.[158] Einen besonderen Akzent erhält die Parallelisierung in Hall im Tirol, wo ein „national" konnotierter Wettkampf um die „Corona Gloriae" (die Krone der Ehre) entbrennt, in dem „die Fürsten auß Welschland

154 *Triumphus Sancti Stanislai* (Dillingen, 1727) 760 (V, V).

155 Vgl. hierzu Pötzl-Malikova, „Kanonisation." Auch die Litterae Annuae „Historia Collegii Straubingani. Aufzeichnungen des Straubinger Jesuitenkollegs aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert IV," ed. Alfons Huber, *Straubinger Hefte* 43 (1993) 20, spricht von einem diesbezüglichen Rundschreiben.

156 So wird es auch in den Theaterstücken erwähnt, z. B. in Perioche *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) BSB, 4° Bavar. 2193 X, 29, 4.

157 Vgl. hierzu Fußnote 14.

158 *Apotheosis* (Augsburg, 1727) 2 (Argumentum).

für Aloysium, als Polen für Stanislaum alles angewendet."[159] Stanislaus und Aloysius bemühen sich in ihrer Demut, dem jeweils anderen die Ehren-Krone zukommen zu lassen, eine Bescheidenheit, die die zu sehr an weltlichem Ruhm orientierten Verehrer nicht verstehen. Zuletzt erhalten beide Heiligen eine Krone, „indeme Sie eines waren in Unschuld / Verdiensten / Heiligkeit."[160] Dennoch werden auch unterschiedliche Akzente gesetzt, gilt doch Aloysius als „glorreicher Welt-Verachter,"[161] Stanislaus als „wunderthätiger Uberwinder der Türcken."[162]

In der Münchener Aufführung wird Stanislaus zum Vorbild des jüngeren Aloysius stilisiert. Es scheint, als ob „der Geist deß sterbenden Stanislai das Hertz deß eben in selbem Jahr [1568] zur Welt gebohrnen Aloysij beseelt"[163] habe. Es wird gar der Versuch unternommen, verwandtschaftliche Beziehungen zu konstruieren.[164]

Mehrfach werden anlässlich der Heiligsprechung europaweit die mythologischen Gestalten Castor und Pollux herangezogen. Dies ist insofern verwunderlich, als Gegenüberstellungen mit antiken Gestalten zwar im Jesuitentheater, nicht aber in der offiziellen Heiligenverehrung angeführt wurden.[165] Aus der antiken Legende der Dioskuren wurde dabei nur ein kleiner Teil herausgegriffen. Der Legende nach sind diese göttlichen Nothelfer der Menschheit im Tierkreiszeichen Zwilling zu finden. Auch Stanislaus und Aloysius erscheinen als göttliche Zwillinge und Helfer.

In der Aufführung in Freiburg im Breisgau begeben sich die Dioskuren

---

[159] Perioche *Corona Gloriae* (Hall-Augsburg, 1727) BSB, 4° Bavar. 2193 X, 1/44, Beibd. 43, 3 (Innhalt).

[160] *Corona Gloriae* (Hall, 1727) 4 (Anderter Chor, VII).

[161] *Corona Gloriae* (Hall, 1727) 4 (Erster Chor).

[162] *Corona Gloriae* (Hall, 1727) 4 (Anderter Chor).

[163] Perioche „Sancti Aloysius Gonzaga, et Stanislaus Kostka Cor Unum, et Anima Una (München, 1727)" in Szarota, *Jesuitendrama*, III, 1323-31 (vi, 10), 1325 (Innhalt); ähnlich auch in *Castor und Pollux* (Amberg, 1727) 5 (Innhalt). Auch dieses Motiv findet in den Feierlichkeiten zur Heiligsprechung europaweit Verbreitung, vgl. Pötzl-Malikova, „Kanonisation," S. 162.

[164] *Sancti Cor Unum* (München, 1727) 1326 (I, I).

[165] Möglicherweise rührt dies von einer bereits vor der erwarteten Kanonisation angefertigten und zwischen den Kollegien zirkulierenden Schrift, vgl. Pötzl-Malikova, „Kanonisation," S. 161-63.

bereits in jungen Jahren in der Gesellschaft des Jason in ferne Länder.[166] Die Anfangsbuchstaben der Gemeinschaft stimmen mit denen der Gesellschaft Jesu überein, sie wird als sicherer Hafen in den Gefahren der Welt gepriesen.[167] Castor und Pollux kämpfen um das „Vellus Aureum" (das Goldene Vlies)[168] wie es das zu erringende geistliche Leben ist. In Amberg wird es mit dem „kostbaren Schatz der unbefleckten Unschuld und Heiligkeit"[169] gleichgesetzt. Gefährliche Gegner sind „Adonis ein denen Wollüsten [...] nachtrachtendes Welt-Kind,"[170] „welchen die Göttin Venus für einen Sohn aufgenommen,"[171] Phaeton als „ein denen Weltlichen Ehren nachtrachtendes Welt-Kind"[172] mit güldenem Wagen[173] sowie „Cosmus ein falscher Welt-Politicus."[174] Auch die spartanische Königin Leda stellt sich aufgrund der schwindenden Aussicht auf angemessene Heiraten gegen die hehren Ziele ihrer Söhne. Nach dem frühen Tod der Helden versuchen Adonis und Phaeton, die Gesellschaft des Jason in Verruf zu bringen.[175] Dieses Intrigenspiel bricht in sich zusammen, als weite Volkskreise und schließlich auch Leda durch Wunder von der Heiligkeit der Dioskuren überzeugt werden. In der Folge setzen die „alten Heyden"[176] Castor und Pollux unter die Sterne und verehren sie als Götter. Als solche befreien sie Caria von der Herrschaft des tyrannischen Amycus, der mit dem „von denen Polacken durch Beyhülff deß H. Stanislaus überwundene[n] Türck"[177]

---

[166] Perioche *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) BSB, 4° Bavar. 2193 X, 1/44, Beibd. 41, 2 (Argumentum). Eine ähnliche Verarbeitung der griechischen Mythologie findet sich in der Perioche *Duo Seraphim* (Brig im Wallis, 1727) BSB Film R 2001.281,BUWrC-0985#; Perioche „Aloysius, et Stanislaus [...] (Köln, 1727)" in Heinrich Milz, *Programm des Königlichen Katholischen Gymnasiums an Marzellen zu Köln. Schuljahr 1887-88. Bd. 1: Geschichte dieser Anstalt. 2. Teil: Die Zeit von 1630-1799* (Köln, 1888) S. 16-19.

[167] *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 5 (Musicalischer Eingang).

[168] *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 4 (Innhalt).

[169] *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 5 (Innhalt).

[170] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 6 (I, II).

[171] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 8 (V, III).

[172] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 6 (I, II).

[173] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 8 (V, II).

[174] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 6 (I, III).

[175] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 6 (II, IV), 7 (III, II).

[176] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 5 (Innhalt).

[177] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 7 (IV, II).

gleichgesetzt wird. Zuletzt wird das Geschehen auf Stanislaus und Aloysius übertragen und diesen „als grossen Fürsprecheren das gantze Vatter-Land anbefohlen."[178]

In der Freiburger Perioche finden sich Erklärungen, nach denen Leda für die vornehmen Eltern der Heiligen[179] stehe oder die verstorbenen Dioskuren als Verweis auf den frühen Tod des Stanislaus und des Aloysius[180] dienten. Der Amberger Aufführung ist hierzu gar eine tabellarische Übersicht beigegeben.[181] Eine solche Auflistung findet sich auch in Landshut, so dass „etliche fast unbekannte Nähmen nit etwann jemand irren / oder aufhalten mögen / haben wir für nutzlich / oder auch nothwendig erachtet / deroselben eigentlichen Verstand gleichfahls im Teutschen zu geben."[182] Dabei gilt: „SAcrum profanae sub cortice fabulae nucleum Scena dabit."[183] Die heidnische Fabel wird vom historischen Leben der Heiligen abgegrenzt. „Gleichnußweiß"[184] verlassen die Dioskuren wie Stanislaus und Aloysius in zarter Jugend aufgrund höherer Ziele die adelige Welt, um in der „SJ" als Societas Jesu durch Tugenden und Wunder zu leuchten. In der Konsequenz dieses Weges sind sie nun Vorbilder und Helfer der Menschen im Himmel – passender könnte der Bezug zur Heiligsprechung kaum konstruiert werden.[185]

Ein weiterer Bezug zur Heiligsprechung liegt im Halbgottstatus der Dioskuren begründet, die erst infolge ihrer Tugenden und Taten „ad astra" (zu den Sternen) erhoben werden, so wie auch Stanislaus und Aloysius erst nach schweren Bewährungsproben zu den Heiligen gezählt werden können – „ut apud Poëtas passim videre est, immortalis, ac DEUS esse eousque renuit, dum tandem Divûm Pater ille, atque hominum Rex Jupiter eandem Castori quoque divinitatem concessit."[186]

---

[178] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 8 (Beschluß).

[179] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 3 (I, I).

[180] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 3 (II, IV).

[181] *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 6 (Erklärung).

[182] *Divi Aloysius et Stanislaus* (Landshut, 1727) 3 (Innhalt).

[183] *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 2 (Argumentum), ebenso abschließend 3 (Epilogus).

[184] *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 4.

[185] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 2 (Argumentum).

[186] *Apotheosis* (Augsburg, 1727) 2 (Argumentum).

Neben den mythologischen Gegenüberstellungen finden sich gelegentlich auch Bezüge zum Alten Testament. Das Opfer Abrahams (Gen. 22, 1-19) beschäme die blinde Liebe der Eltern,[187] rühme hingegen „den behenden Gehorsamb der Kinder gegen Gott in dem Geschäfft deß geistlichen Beruffs."[188] Dass Isaak keine Entscheidungsfreiheit wie die jungen Heiligen genoss, wird nicht in Betracht gezogen.[189] In der gleichen Funktion wird der israelitische Feldherr Jephte angeführt, der seine Tochter, sein einziges Kind, als Gottesopfer darbrachte (Ri. 11, 30-39).[190]

Die Aufführungen anlässlich der Heiligsprechung sind wie pointierte, auf ein breites Publikum ausgelegte Zusammenfassungen der zuvor und danach propagierten Ideen. Die Jugendlichen sollen sich an der tugendhaften Lebensführung der „Liebs-flammende[n] Seraphin"[191] orientieren. Zur Durchsetzung ihrer hehren Ziele wird die Tapferkeit der spartanischen Jugend gepriesen.[192] Die Jugend soll sich über die weltlich orientierten Eltern hinwegsetzen und die höfische „Welt" verlassen. Positiver als die weltlichen Obrigkeiten und ihre heimtückischen Berater wird das Volk dargestellt, das die göttlichen Zeichen versteht – möglicherweise ein Zugeständnis an das breite Publikum. Implizit findet sich in den Aufführungen auch eine Art Selbstverteidigung des Jesuitenordens, so werden die Verleumdungen der weltlichen Kräfte gegen die Gesellschaft Jasons deutlich betont. Wie das Vorgehen von Stanislaus und Aloysius mithilfe überirdischer Befehle legitimiert wurde, folgen auch Castor und Pollux „auf Beruff des Jupiters dem Helden Jason."[193]

Angesichts der zu erwartenden hohen Breitenwirkung der Kanonisationsfeierlichkeiten kommen auch einige sonst kaum beachtete Überlegungen zum Tragen, so die Problematik, dass die Abdankung des

---

[187] So auch in *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 3 (II, III).

[188] *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 3 (Chorus I).

[189] Zu Issaks Opferung als Dramenstoff der Jesuiten vgl. auch Wimmer, „Neuere Forschungen," 662-63.

[190] *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 3 (Chorus II). Vgl. zu dieser Thematik auch Wilbur O. Sypherd, *Jephthah and his Daughter. A Study in Comparative Literature* (Newark, Delaware: University of Delaware, 1948); Szarota, *Jesuitendrama*, I/1, 53; Valentin, *Théâtre des Jésuites*, II, 780-95.

[191] *Duo Seraphim* (Brig, 1727) 1.

[192] *Iter ad Astra* (Freiburg i. Br., 1727) 3 (Intermedium).

[193] *Castor et Pollux* (Amberg, 1727) 4 (Innhalt).

Aloysius der Markgrafschaft einen schlechten Herrscher bescheren könnte. In der Münchener Aufführung kann Aloysius' Vorhaben erst nach einem Wandel im Charakter Rudolphs gelingen.[194] In der Augsburger Aufführung „Duo in Uno" dienen die Jugendpatrone lediglich als Folie in den Chören und als „herzliches Bey-Spill"[195] für die Geschichte des Karl von Lothringen, Bischof von Verdun (1611-1623). Statt nach der angebotenen Kardinalswürde strebt dieser nach einem Ordensleben, allerdings musst er zunächst die Ernsthaftigkeit seines Wunsches beweisen.

Anlässlich der Kanonisation erschien auch eine emblematische Heiligenvita zu Stanislaus Kostka. Die den Niederlassungen des Ordens zuzuordnende „Jesuitenemblematik"[196] konnte im Sinne der ignatianischen Spiritualität die Aufmerksamkeit über mit Bildelementen versehene, pointierte Texte wecken, der Inhalt im Folgenden in der Betrachtung verinnerlicht werden. Sie sollte gemäß der *Utilitas Imaginis* (der Nützlichkeit der Bilder) Robert Bellarmins[197] belehren, zur Demut gegenüber Gott anspornen, im Sinne der *Ars Memorativa* die Erinnerung an Christus und die Heiligen wach halten und zur *Imitatio* anspornen. Emblemserien über bereits kanonisierte oder potentielle Jesuitenheilige spielten zudem in den jesuitischen Kanonisationsbestrebungen eine wichtige Rolle.

In Dillingen, einer Lebensstation des Heiligen, erschien 1715 die „Philosophia Sacra sive Vita Divi Stanislai Kostka [...]" von Paul Zetel (1679-

---

[194] *Sancti Cor Unum* (München, 1727).

[195] Perioche *Duo in Uno* (Augsburg, 1727) München, UB, 8° P. Lat. rec. 803, 117, 3 (Prologus).

[196] Die Ausführungen zur "Jesuitenemblematik" gründen auf Heribert Breidenbach, *Der Emblematiker Jeremias Drexel S.J. (1581-1638). Mit einer Einführung in die Jesuitenemblematik und einer Bibliographie der Jesuitenemblembücher* (Urbana-Champaign, Illinois: University of Illinois, 1970); Richard G. Dimler, S.J., "A Bibliographical Survey of Jesuit Emblem Authors in German-Speaking Territories. Topography and Themes," *AHSI* 45 (1976) 129-38; Richard G. Dimler, S.J., "A Bibliographical Survey of Emblem Books by Jesuit Colleges. Topography and Themes," *AHSI* 80 (1979) 297-309; Richard G. Dimler, S.J., „Jesuitische Emblembücher. Zum Forschungsstand," in *Sinnbild – Bildsinn. Emblembücher der Stadtbibliothek Trier. Katalogbuch zur Ausstellung* (Trier: Stadtbibliothek, 1991) S. 169-74; Mario Praz, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, 2 vols. (Rom: Ed. di Storia et Letteratura, ^{2}1964); Michael Schunck, „Emblembücher bei den Jesuiten," in *Sinnbild – Bildsinn*, S. 157-67. Speziell zu den emblematischen Heiligenviten vgl. Daly, „A Survey of Emblematic Publications," S. 45-46; Éva Knapp/Gábor Tüskés, „Emblematische Viten von Jesuitenheiligen im 17./18. Jahrhundert," *Archiv für Kulturgeschichte* 80 (1998) 105-42; Pötzl-Malikova, „Kanonisation," insbesondere S. 164, Fn. 62.

[197] *4.x.1542 Montepulciano; 20.ix.1560 Rom: †17.ix.1621 Rom (*DHCJ*, I, 387).

1740).[198] In diesem Jahr wurde das Kanonisationsverfahren des Stanislaus abgeschlossen, worauf in der Vita ausdrücklich Bezug genommen wird.[199] Das Werk ist mit einer moralphilosophischen Disputation verknüpft und damit unmittelbar im Bildungskontext angesiedelt: Auf eine Widmung an Stanislaus mit einem gravierten Frontispiz-Porträt und den Titel folgen vierzig Embleme, die von jeweils vier Seiten Erläuterung ergänzt werden. Abschließend finden sich fünfzig Thesen, die über Seitenverweise mit der Vita des Stanislaus verknüpft werden.

Die Embleme sind chronologisch entsprechend dem Lebensweg angeordnet. Sie bestehen zuoberst aus einem Motto oder Lemma, das über einem Medaillon mit einem allegorischen Motiv angebracht ist, sodann folgt ein rechteckiger Kupferstich mit einer Szene aus der Vita des Stanislaus mit einer kurzen Explikation. Stanislaus ist in allen Emblemen mit dem Nimbus ausgestattet. Thematisch wird im Gegensatz zum Jesuitentheater die gesamte Vita mitsamt dem Tod und den Wundern bis zur Heiligsprechung umfasst, die im letzten Emblem als „Apotheosis" gefeiert wird. Schlüsselszenen sind die Tischszene im elterlichen Haus, in der Stanislaus nach einem harten oder unanständigen Wort in Ohnmacht fällt,[200] Stanislaus, der aufgrund seiner heiligen Sitten die Gewalt seines Bruders zu spüren bekommt,[201] oder die berühmte Marienvision.[202] Auch der Beistand des Stanislaus im Kampf gegen die Türken sowie seine Erhebung zum Patron Polens werden in der Vita angeführt.[203] Als Kernaussage gilt aber auch hier der „Welt-Verächter": Das Titelbild zeigt, wie Stanislaus aus wahrer Weisheit die weltlichen Ehren zu Gunsten der göttlichen Liebe aufgibt.[204]

---

198 Emblematische Vita von Paul Zetel, *Philosophia Sacra sive Vita Divi Stanislai Kostka,Soc: Jesu [...]* (Dillingen, 1715) WLB, Kirch.G.qt. 2453.

199 Zetel, *Philosophia Sacra*, Author Lectori. Vgl. hierzu die bei Pötzl-Malikova , „Kanonisation," S. 164, genannten reich bebilderten Viten zu Stanislaus und Aloysius, die bereits vor 1727 in anderen Ordensprovinzen mehrere Auflagen erreichten. 1727 erfuhr die emblematische Vita ebenfalls in Dillingen eine Neuauflage: Paul Zetel, *Sancti Stanislai Kostka S. J. Vita [...]* (Dillingen, 1727) Frankfurt am Main, Bibliothek Sankt Georgen, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Vbg Chi II 10, A2.

200 Zetel, *Philosophia Sacra*, Emblem III.

201 Zetel, *Philosophia Sacra*, Emblem VII.

202 Zetel, *Philosophia Sacra*, X.

203 Zetel, *Philosophia Sacra*, Embleme XXXVI-XXXVII.

204 Zetel, *Philosophia Sacra*, Divo Stanislao [...].

Szenen, die im Jesuitentheater lediglich eine marginale Rolle spielen, betreffen vorrangig die Zeit des Heiligen als Novize. So zeigt das Emblem XVI unter dem Lemma „SERVIO NON HOMINI" ein Medaillon mit einer Kirche als Symbol des wahren Dienstes an Gott. Im Bild bedient Stanislaus im Speisesaal des Dillinger Kollegs als Adeliger demütig mit einem Tablett die Jesuiten, die sich zum Mahl niedergelassen haben.[205] In Rom wird Stanislaus auch als spiritueller Lehrender dargestellt: Emblem XVIII zeigt Stanislaus mit erhobenem Finger vor drei weiteren Novizen.[206] Ein weiterer Themenkreis, auf den im Jesuitentheater weitgehend verzichtet wird, ist die freudige Erwartung des offenbarten Todes und das Eintreten desselben.[207]

Tugendkanon und Bildungsideal

In der untersuchten Verehrung wurde über die Heiligen als Exempla auch ein gewisser Tugendkanon etabliert, der Richtlinie für die Schüler und Werbung um potenzielle Zöglinge zugleich war.[208] Im Rahmen der Moraltheologie spielte die Lehre der Tugenden und Laster an den Kollegien eine bestimmende Rolle. Den variierenden Systemen zugrunde lagen die aristotelisch-thomistischen Kardinaltugenden und die Theologischen Tugenden. Hinzu traten weitere Ordnungsschemata wie die Sieben Todsünden, so dass mit mannigfaltigen Unterrubriken versehene Strukturen entstanden. In der Seelsorge waren zudem mildernde Umstände oder die Unterscheidung zwischen verzeihlichen und unverzeihlichen Sünden zu beachten, so in den *Commentaria Theologica* des Gregor de Valencia (1549-1603), die insbesondere in der Oberdeutschen Provinz Beachtung fanden.[209]

Die von Stanislaus und Aloysius vertretenen Tugenden stehen den Lastern auf Seiten der Feinde gegenüber. Einige Aspekte wurden in Bezug auf die Erziehung der Jugend besonders betont, während andere wie die *Spes* (Hoffnung) in der freudigen Erwartung des Todes oder die *Caritas*

---

[205] Zetel, *Philosophia Sacra*, Emblem XVI.

[206] Zetel, *Philosophia Sacra*, Emblem XVIII.

[207] Zetel, *Philosophia Sacra*, Embleme XXVIII-XXXII.

[208] Vgl. hierzu auch den „Lehrstückcharakter" des Jesuitendramas, erläutert bei Elida Maria Szarota, „Das Jesuitendrama als Vorläufer der modernen Massenmedien," *Daphnis* 4 (1975) 129-43, 138-39.

[209] Szarota erläutert ausführlich das Tugendsystem des Gregor de Valencia, das im Folgenden als Ausgangspunkt benutzt wird, vgl. hierzu Szarota, *Jesuitendrama*, II/1, 6-24, 27-34. Ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen diesem Tugendsystem und den untersuchten Stücken ist jedoch bislang nicht nachweisbar.

(Nächstenliebe) in der Ausübung niederer Dienste eher implizit vorhanden sind.[210] Niedere Arbeiten fern von Standesdünkel und weltlichem Ehrgeiz zeugen auch von *Humilitas* (Demut), die wiederum der Haltung eines „Welt-Verächters“ entspricht. Nach Gregor de Valencia ist im Kontext der Caritas auch der Gerechte Krieg zur Verteidigung der Kirche anzusiedeln, der sich im Eingreifen Stanislaus' gegen die Türken manifestiert. Die *Fides* (der Glaube) tritt in Konfrontation mit der Häresie zutage und erhält damit eine konfessionelle Ausdeutung. In den Theaterstücken werden zudem die Bildfrömmigkeit,[211] das katholische Sakramentsverständnis[212] sowie die Marienverehrung[213] anempfohlen. Insgesamt ist jedoch relativ wenig anti-protestantische Polemik zu finden. Schließlich waren die Patres von der Ordensleitung gehalten, scharfmacherische Worte zu meiden.[214]

Ausgehend von den Kardinaltugenden wird die *Prudentia* (Klugheit) als *Sapientia* (Weisheit) verstanden, die stets in der rechten Gottesfurcht gründet. Nach Gregor de Valencia wird der *Iustitia* (Gerechtigkeit) die *Virtus Religionis* (Tugend der Religion) eingegliedert – ein Verständnis, das die Nähe zum Gedanken der Werkgerechtigkeit erkennen lässt. Hierzu gehört die *Pietas* als Gehorsam gegenüber Gott. Der *Iustitia* entgegen stehen das *Homicidium* (Mord) durch die Räuber sowie *Fraus*, *Contumelia* und *Detractio* (Betrug, Beleidigung und Schmähung) von Seiten des Hofes.

Der Fortitudo zuzuordnen ist die Standhaftigkeit, die die gesamte untersuchte Verehrungsgeschichte und insbesondere die „Welt-Verächter“-Thematik

---

[210] Zur Bedeutung der Caritas in der Heiligsprechung des Aloysius vgl. *Acta Sanctorum Junii Ex Latinis & Graecis aliarumque gentium Monumentis [...]* (Antwerpèn, 1707) S. 1127-30.

[211] Dies geschieht in sorgsamer Abgrenzung vom möglichen Vorwurf des Götzendienstes: *B. Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675) 2 (I); Perioche *S. Aloysius Oder Siegende Standhafftigkeit* (Ellwangen, 1760) München, Arch. Prov. Germ. SJ, O [=AMSI], L9, 104-106, 2 (Aloysius schüttet „vor dero Bildnuß“ sein Herz aus); *Wolfgangus ab Asch* (Ingolstadt, 1771) 7 (Zweiter Theil) (Wolfgang bezeugt „vor dem Bildnisse des Seligen seine Danckbarkeit“).

[212] Z.B. in *B. Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675) 2 (III).

[213] Besondere Beachtung findet die Marienverehrung in *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) und in *Devotus Mariae Aloysius* (Ellwangen, 1744). Bei der Aufführung „Devotus Mariae Aloysius Gonzaga“ in Ellwangen 1727, deren zugehörige Perioche nicht mehr auffindbar ist, handelt es sich eventuell um eine Wiederaufnahme dieses Stückes.

[214] Vgl. hierzu die Ausführungen und Quellenbelege bei Rädle, „Jesuitentheater in der Pflicht der Gegenreformation,“ S. 185-94; Josef Schröteler, S.J., *Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des sechzehnten Jahrhunderts. Dargestellt auf Grund ungedruckter und gedruckter Quellen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1940) S. 348.

durchzieht. So heißt es im Kongregationsstück „S. Aloysius Oder Siegende Standhafftigkeit" aus dem Jahr 1760 in Ellwangen: „Nichts besseres, als die Beständigkeit in dem Guten; sie croenet alle Tugenden."[215] Sie ist nicht als weltliches Durchhaltevermögen zu verstehen, sondern „in Gott gegründet."[216] Nur so kann Aloysius auf göttliche Weisung hin standhaft bleiben[217] und ist nach der Marienerscheinung „mit so himmlischen Trost erfüllet," dass er „an dem Göttlichen Beruff gantz nit mehr zweiffelnd"[218] ist. Diese demonstrative Zuversicht angesichts der Angriffe „von allen Seiten"[219] und „mit allem Gewalt"[220] mag auch eine Selbstverteidigung des beständig verdächtigten Jesuitenordens sein. Bei Stanislaus wird die „Beständigkeit" aktiver verstanden. So ist die Rede vom „Ritterliche[n] Kampff" des „Großmüthigen Helds" Stanislaus.[221]

Der Kardinaltugend der *Temperantia* (Mäßigung) steht die von den Brüdern der Heiligen geübte *Crudelitas* (Grausamkeit) entgegen. In erster Linie wird die Temperantia allerdings im Sinne der *Castitas* (Keuscheit) in Konfrontation zur *Voluptas* ausgedeutet.[222] In den Kollegien wurde großer Wert auf die Keuschheit gelegt, auch um üblichen diesbezüglichen Vorwürfen gegen Internate entgegen zu wirken.[223] In der Essener Aufführung aus dem Jahr 1711 wird die *Castitas* als Grundvoraussetzung des geistlichen Lebens verstanden.[224] Sie gilt als Helferin der Göttlichen Fürsichtigkeit[225] sowie als Feindin der Eitelkeit.[226] In diesem Kontext wird in den Quellen die Bildsprache der Marienverehrung

---

215 *S. Aloysius Siegende Standhafftigkeit* (Ellwangen, 1760) 2.

216 *S. Aloysius Siegende Standhafftigkeit* (Ellwangen, 1760) 3.

217 *Sanctus Aloysius de Mundo* (Koblenz, 1730) 3-4 (II, III).

218 *S. Aloysius Siegende Standhafftigkeit* (Ellwangen, 1760) 2.

219 *S. Aloysius Siegende Standhafftigkeit* (Ellwangen, 1760) 2-3.

220 *S. Aloysius Siegende Standhafftigkeit* (Ellwangen, 1760) 3.

221 *Ritterlicher Kampff* (Münstereifel, 1727) 1.

222 Sehr deutlich beispielsweise in der Perioche „S. Stanislaus Kostka Innocentiae Speculum Semper Intaminatum (Jülich, 1727)" in Josef Kuhl, *Geschichte des früheren Gymnasiums zu Jülich. Zugleich ein Beitrag zur Ortsgeschichte I: Die Particularschule 1571-1664* (Jülich, 1891) S. 270-72.

223 Vgl. hierzu Schröteler, *Erziehung in den Jesuiteninternaten*, S. 329-35.

224 *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 2 (Vor-Spiel), 3 (II,Chorus).

225 *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 2 (Vor-Spiel).

226 *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 2 (I, V).

übernommen: „QUod inter spinas est Lilium, hoc poenitentem inter lacrymas Aloysium non immeritò dixeris.“[227]

In der Propagierung des Stanislaus und des Aloysius nimmt zuletzt die Bußfertigkeit eine eminent wichtige Rolle ein, die als Ausweis und geradezu als Bedingung ihrer Heiligkeit gilt.[228] Gregor de Valencia geht davon aus, dass das menschliche Fehlverhalten zu ewiger Verdammnis führen könne. Zur Sühne benötige der Mensch darum die Buße. Die im freien Willen gründende Poenitentia wird nicht isoliert, sondern im Zusammenhang von Glauben, Liebe und Hoffnung betrachtet. Das Besondere an Stanislaus und Aloysius ist, dass sie trotz offensichtlicher Tadellosigkeit beständig eine bußfertige Gesinnung zeigen. Zur Erklärung werden Sünden angeführt, die aus Sicht der Zuschauer nicht als wirkliche Vergehen kenntlich sind, beispielsweise das Spiel mit Waffen in Aloysius' Kindheitstagen. In der Aufführung „Aloysius Poenitens in Carne Angelus“ in Straubing im Jahr 1760 werden die Bußübungen (die Dornen) als Mittel zur Bewahrung der Unschuld (der Lilie) gesehen, weshalb gerade die vorbildlichsten Personen sich diesen widmeten. Sie schärften den Geist (Mens), der Aloysius wiederum zu gottgewollten Entscheidungen befähige. In Buße und Beichte wird Aloysius sodann vom Schmerz über die allgemeinen Sünden so überwältigt, dass er in Ohnmacht fällt.[229] Dieses Heiligenleben ist von tiefster Betroffenheit über die Sündhaftigkeit der Welt erfüllt, was auch den Gedanken des Mit-Leidens als ein zentrales Motiv der Christusnachfolge impliziert. Dies zeigt sich auch leitmotivisch am Schluss der Inhaltsangabe: „probe gnarus Innocentis Angeli esse , ibi culpam agnoscere , ubi culpa non esset.“[230]

Dieser Tugendkanon prägt auch das Verständnis der Bildung, wie es die Jesuiten pflegten. Vereinzelt wird in den Quellen auf die von der Gesellschaft Jesu vermittelte Bildung verwiesen: In der Ingolstädter Aufführung von 1760 wendet sich der verirrte Jüngling Alexander von Mars ab und huldigt nun Pallas

---

[227] Perioche *Innocentia Poenitens in S. Aloysio Gonzaga S. J.* (Dillingen, 1746) München, UB, W 8° P. Lat. rec. 803, 2. Das in Dillingen im Jahr 1746 aufgeführte Stück kommt in Mindelheim 1754 erneut auf die Bühne, vgl. Perioche *Innocentia Poenitens in S. Aloysio Gonzaga S.J.* (Mindelheim, 1754) BSB, 8° Bavar. 4025 IV, 189, 99. Die Annäherung an Maria gilt auch für die Aufführung *B. Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675), die von einer Marianischen Kongregation unternommen wurde. Hierbei stehen die schwere Krankheit des Stanislaus und seine Genesung mit Hilfe der Muttergottes im Mittelpunkt.

[228] *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711) 3 (III, I).

[229] *Aloysius Poenitens* (Straubing, 1760) 2 (Argumentum).

[230] *Aloysius Poenitens* (Straubing, 1760) 2 (Argumentum).

Athene, der jungfräulichen Göttin der Weisheit und Tugend.[231] In Hall 1627 nennt die Allegorie der Tugend fromme Lehrpläne und Lehrstücke als Hilfen für ihre Verbreitung,[232] auch in der Burghausener Perioche von 1630 werden „fürgelegte geistliche Lehrstücklen"[233] angeführt.

Die Bildung ist jedoch niemals ausdrückliches Thema einer Theateraufführung, auch anlässlich der Heiligsprechung findet sie kaum Erwähnung. Die Vorbildfunktion der jugendlichen Heiligen liegt nicht in deren intellektuellen Leistungen begründet, diese werden auch nicht als Voraussetzung für ihr Handeln benannt, ganz im Gegensatz zum Glauben und der asketischen Lebensführung.

Angesichts der bedeutenden Rolle der Jesuiten als Bildungsorden ist dies eine erstaunliche Feststellung. Der Hauptgrund liegt wohl darin, dass keine isolierte säkulare Bildung im heutigen Sinne existierte. Die Jesuitenschulen behandelten ausgehend von der *Ratio Studiorum Sapientia* und *Pietas*, *Doctrina* und *Mores* (Weisheit und Frömmigkeit, Wissenschaft und Sitten) als Einheit, wie sie insbesondere von den Marianischen Kongregationen als herausgehobene Schülervereinigungen gelebt werden sollte.[234] Gemäß der Maxime der „eloquens et sapiens pietas" (der redegewandten und weisen Frömmigkeit) war Wissen kein Selbstzweck, sondern sollte zur Heranbildung religiös gefestigter Persönlichkeiten beitragen. Hierbei führten die Jesuiten den Gedanken der Humanisten und katholischen Reformkräfte fort, dass die Rettung der Kirche in der Sapientia liege, der Bildung im umfassenden Sinne unter Einschluss der Moral.[235] In den Quellen ist demnach nicht von einer rein intellektuellen

---

[231] *Post Sex* (Ingolstadt, 1760) 2.

[232] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 3 (I, IV).

[233] *B. Stanislaus Summarischer Innhalt* (Burghausen, 1630) 168 (I, IV).

[234] Zu den Marianischen Kongregationen generell vgl. neuerdings Roman Bleistein, „Von den ‚Marianischen Kongregationen' zu den ‚Gemeinschaften Christlichen Lebens'. Der Weg einer religiösen Erziehungsidee durch die Zeiten," in *Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung*, ed. Rüdiger Funiok-Harald Schöndorf (Donauwörth: Auer, 2000) S. 209-15; Otto Krammer, *Bildungswesen und Gegenreformation. Die Hohen Schulen der Jesuiten im katholischen Teil Deutschlands vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Würzburg: Gesellschaft für Deutsche Studentengeschichte/Archivverein der Markomannia, 1988) S. 168-95; John O'Malley, S.J., *Die ersten Jesuiten* (Würzburg: Echter, 1995) S. 225-32; Thomas P. Rausch, S.J., "Christian Life Communities for Jesuit University Students?," *Studies in the Spirituality of Jesuits* 36-1 (2004) 1-37, 4-17.

[235] Notker Hammerstein-Rainer A. Müller, „Das katholische Gymnasialwesen im 17. und 18. Jahrhundert," in *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte II: 18. Jahrhundert. Vom späten 17. Jahrhundert bis zur Neuordnung Deutschlands um 1800*, ed. Notker Hammerstein-Ulrich Herrmann (München: Beck,

Prudentia die Rede, sondern von einer göttlichen, heiligen Weisheit im Sinne der Philosophia Sacra des Stanislaus. Sie ist als Donum Scientiae der *Fides* zugeordnet. Bildung spricht somit aus der gelebten Frömmigkeit und aus dem tugendsamen Kampf für den Glauben und muss nicht gesondert propagiert werden.

Die Wahl von Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga als Vorbilder der Studenten erscheint aus dieser Weltsicht umso passender. Die Patrone sind intellektuell wie moralisch strebsam, gebildet und fromm – Eigenschaften, die sich in dieser Vorstellung ergänzen und gar gegenseitig bedingen. Dementsprechend sieht selbst die späte Ellwanger Aufführung von 1760 die Vorbildfunktion des Aloysius darin, „daß Er [...] die Jugend nit nur in denen Wissenschafften , sonder auch in allen Tugenden , absonderlich in der Forcht GOttes, in der Liebe zu MARIA und der Reinigkeit in denen Marianischen Congregationen“[236] unterweise. Im gleichen Jahr wird der Aufführung in Straubing ein Zitat aus Ijob 28, 28 vorangestellt: „Ecce timor Domini ipse est Sapientia & recedere a malo intelligentia“ (Seht, die Furcht vor dem Herrn, das ist Weisheit, das Meiden des Bösen ist Einsicht).[237] Aloysius' Sieg über die „Welt“ wird in Koblenz 1730 als wahre Weisheit gedeutet: Theosophia und Pallas belehren ihn über die Vergänglichkeit der irdischen Dinge und führen ihn zu den Bußwerkzeugen.[238] In diesem Sinne wird er der Jugend anempfohlen: „Genius Sapientiae in Templo Honoris Aloysio Imaginem ponit tanquam Orbis Victori Maximo, & Juventuti eundem ad imitandum proponit.“[239] Von einem Gelehrtendasein in der Studierstube ist nicht die Rede, stattdessen vermischt sich die Verehrung gar mit volksnaher Frömmigkeit, so wenn Wolfgang von Asch im „dreymahlige[n] andächtige[n] Gebrauch deß Aloysianischen Oels“[240] von seiner Blindheit geheilt wird – in diesem Fall hatten die Schulen zur Verbreitung dieser Frömmigkeitspraxis beigetragen. Im Thesenblatt „Die Weltmission der Gesellschaft Jesu“ umfasst die pädagogische Aufgabe des Aloysius sowohl die Aneignung und Verteidigung katholisch-theologischer Positionen als auch die Hinführung zur gelebten Frömmigkeit, indem der Heilige einen Knaben zum Altar führt.[241] Eine Widmung an Aloysius aus dem

2005) S. 324-54, 325-27; Rädle, „Gegenreformatorischer Humanismus,“ S. 128-32.

[236] *S. Aloysius Siegende Standhafftigkeit* (Ellwangen, 1760) 3.

[237] *Aloysius Poenitens* (Straubing, 1760) 2 (Prolog).

[238] *Sanctus Aloysius de Mundo* (Koblenz, 1730) 2 (I, III), 3 (II, II), 4 (II, V), 6.

[239] *Aloysius Mundi Victor* (München, 1746) 3 (Prolog).

[240] *Aloysius himmlischer Artzet* (Pruntrut, 1683) 1238 (I, VI).

[241] *Die Weltmission der Gesellschaft Jesu* (Dillingen, 1664).

Jahr 1622 zu einer kontroverstheologischen Disputation am Münchener Kolleg nennt die wahre Erkenntnis und richtige Verehrung und Lebenspraxis des „katholischen" Gottes in einem Zug.[242]

Eine Widmung zu einer moralphilosophischen Disputation in Ingolstadt 1625 betont in bekannter Manier, dass Aloysius alle weltlichen Schätze zugunsten der wahren Glückseligkeit verworfen habe – damit wird bereits in der Wortwahl der Bogen zum Thema der Disputation, der *Beatitudo Naturalis* (der natürlichen Glückseligkeit) geschlagen. Genannt werden zudem Weisheit und Klugheit der Wahl des Heiligen, was erneut einen untrennbaren Zusammenhang zwischen Bildung und Gottesfürchtigkeit herstellt.[243] Zur wahren Glückseligkeit gelangt der Mensch mit Hilfe der Philosophia Sacra, die in ihrer letzten Konsequenz wiederum „Welt-Verachtung" ist.

„Welt-Verachtung" und irdische Einflussnahme

Die „Welt" als Sphäre vergänglicher Ehren, irdischer Schätze und trügerischer Macht wird von den Quellen übereinstimmend für sittenlos, nichtig und dennoch gefährlich verführerisch erklärt. Sie muss zugunsten eines wahrhaft geistlichen Lebens, bestenfalls im Jesuitenorden, und der Glückseligkeit wegen verlassen werden. Das Thema des „Welt-Verächters" bildet den Kern der untersuchten Verehrung, fördert ihre Ausbreitung, begründet das Patronat für die studierende Jugend und findet seinen fulminanten Höhepunkt in der Heiligsprechung, um bis zur Aufhebung der Jesuitenordens weiter getragen zu werden. Im Falle der Verehrung des Stanislaus und des Aloysius wird es auf eine bestimmte Lebenssituation zugeschnitten, die des gebildeten, häufig einer höheren Gesellschaftsschicht angehörenden Jugendlichen in der Entscheidung über seinen künftigen Lebensweg. Anstelle eines abgewerteten Lebens am Hof oder im Militär wird die Bewerbung um das Noviziat in der Gesellschaft Jesu empfohlen. Die Verunglimpfung des Militärs in Theateraufführungen des 18. Jahrhunderts könnte auch von den Kriegsereignissen der Zeit rühren, die schwer auf vielen Jesuitenkollegien lasteten.

Die weltverachtende Ausrichtung geschah vor großem Publikum und gezielt an den höheren Bildungseinrichtungen. Von hier klafft ein Widerspruch zum Anspruch des Jesuitenordens, aktiv und umfassend auf die Welt einzuwirken.[244]

---

[242] Widmung *Disputatio Theologica. An Deus Calvinistarum Sit Verus Deus* [...] (München, 1622) BSB, 4 Diss. 1359.

[243] Widmung *Beatitudo Naturalis in Publicam Disceptationem Data [...]* (Ingolstadt, 1625) BSB, 4 Diss. 3007, 17.

[244] Vgl. hierzu u. a. Rädle, „Gegenreformatorischer Humanismus," S. 139-41.

Dies zeigt sich auch in den Periochen. Ausformulierte Widmungen an einflussreiche Personen sind Ausnahmen;[245] auch die bloße Nennung der hohen Gäste auf dem Titelblatt ist nicht besonders häufig und lässt zudem keinen inhaltlichen Zusammenhang zum Stück erkennen.[246] Dass viele der genannten Adeligen gerade dem Lebensstil frönten, der in den Aufführungen über die Studentenpatrone aufs Entschiedenste verworfen wurde, wird nicht thematisiert. Eine generelle Ablehnung des Adels kann schon deshalb nicht intendiert gewesen sein, da häufig die adelige Herkunft der Studentenpatrone eigens hervorgehoben wird.

Die Ursache für diesen Widerspruch ist im jeweiligen Zielpublikum zu suchen. Gegenüber Jugendlichen, die für ein geistliches Leben zu gewinnen waren und dafür ihr häufig adeliges Umfeld verlassen mussten, war eine andere Art Überzeugungsarbeit angebracht als im Umgang mit den Machthabern. Die in der Verehrung präsenten Adeligen erlauben keine einfache Identifikation mit konkreten Personen im Raum der behandelten Provinzen. Im angeführten Dillinger Stück aus dem Jahr 1727 wird beispielsweise eher allgemein der zänkische polnische Adel kritisiert.[247] Auch die „Welt-Verächter"-Thematik generell ist nicht an bestimmte Orte, Herrschaftszentren oder Ereignisse gebunden. Zuletzt ist das „Welt-Verächter"-Thema im gesamten Jesuitentheater nur eines unter vielen, andere Stücke preisen z. B. die kämpferische und triumphierende Kirche und die Bemühungen gegenreformatorisch gesinnter Fürsten.[248] Auch in den Aufführungen über Stanislaus und Aloysius finden sich vereinzelt positive Charakterisierungen bestimmter Herrscher, so in Hall 1627

---

[245] So ist die Widmung der Aufführung *Sancti Cor Unum* (München, 1727) 1326 (Innhalt), nur sehr gezwungen mit der „Welt-Verächter"-Thematik verknüpft: „Disen zwey also ganz einig gesinnten Engelreinen Jünglingen setzen wie zu Trost unsers Vatterlands den Dritten bey / unsern von dem Himmel / bey allgemeinem Friden / unseres lieben Teutschlands gnädigist verlyhenen Durchleuchtigisten Fridens-Engl MAXIMILIANUM gebohrnen Chur-Printzen auß Bayrn / welchem als einem hohen Anverwanten von disen zwey Schutz-Heiligen billich alle künfftige Beyhillf / bey so vereinigten Hertzen / und Gemüthern zu versprechen ist."

[246] *B. Stanislaus Prodigiose Sanatus* (Neuburg, 1675); *Aloysius Vätterlicher Liebe* (Essen, 1711); *Triumphus Sancti Stanislai* (Dillingen, 1727) (ausnahmsweise Nennung am Schluss der Perioche); *Sancti Aloysius et Stanislaus* (Ingolstadt, 1727); *Sanctus Aloysius Pacis Angelus* (Straubing, 1727). Ein anderer Fall sind hoch stehende Persönlichkeiten, die als Präfekten Marianischer Kongregationen auf dem Titelblatt der Periochen genannt werden: *Contemptus Mundi Aloysius* (Konstanz, 1754); *S. Aloysius Siegende Standhafftigkeit* (Ellwangen, 1760).

[247] *Triumphus Sancti Stanislai* (Dillingen, 1727).

[248] Rädle, „Jesuitentheater in der Pflicht der Gegenreformation," S. 194-98. Zum Herrscherlob im Jesuitentheater vgl. Valentin, *Théâtre des Jésuites*, I, 442-47; Wimmer, *Constantinus redivivus*.

diejenige Kaiser Ferdinands I. (1503-64).[249] Auch im polnischen König Kasimir wird das Bild eines guten Herrschers entworfen, der weise, rechtgläubig, sittenrein, mildtätig, ritterlich und gerecht ist.[250]

Aufschlussreich ist auch die Konstanzer Aufführung aus dem Jahr 1754. Sie führt vorbildliche, heilig gesprochene Herrscher wie Ludwig IX. von Frankreich (1214-70)[251] und Stephan von Ungarn (um 969/975-1038)[252] an, unter die sich Aloysius, obgleich er nie regierte, einreiht. Zumindest in diesem Stück stellen die Jesuiten also zwei positiv zu bewertende Alternativen für junge Adelige exemplarisch vor Augen.

In jedem Fall muss der Einzelne jedoch fern vom schädlichen höfischen Umfeld zur gefestigten Persönlichkeit heranreifen, bevor er von außen heilend in die Welt eingreifen kann. Sowohl die Vorbereitung in ihren Bildungseinrichtungen als auch das spätere Eingreifen – in persona oder über die von ihnen geschulte weltliche und geistliche Elite – konnten die Jesuiten für sich reklamieren. Nur wer nicht in Gefahr war, den Versuchungen der Macht, des Reichtums und der höfischen Vergnügungen nachzugeben, konnte wie Aloysius in der Rolle des Friedensstifters im Sinne des Ordens und des katholischen Glaubens in der „Welt“ wirken. Der Krieg wird dabei sehr unterschiedlich eingeschätzt. Die generell festzustellende Friedenssehnsucht wurde sicherlich von der Beurteilung des Krieges als Förderer des fehlgeleiteten weltlichen Ehrgeizes begünstigt.[253] Die Friedfertigkeit wird in den Stücken zu Aloysius aus dem Kontext heraus stärker betont als im Themenkreis um Stanislaus: Die Heiligen wirken versöhnend in der eigenen Familie und im Adel des Alten Reichs, betreiben Isolierung und Abgrenzung von protestantischen Christen und kämpfen gegen die „ungläubigen“ muslimischen Besatzer und Eindringlinge.

---

[249] *B. Stanislaus Polonus Adolescens* (Hall, 1627) 3 (I, III).

[250] *Stanislaus Poloniae Protector* (Landshut, 1679).

[251] Dieser hatte sich in der Vermittlung zwischen Kaiser und Papst im Konzil von Lyon 1245, in seinen Bemühungen um Jerusalem und durch den Bau der Ste. Chapelle als Schrein für die Dornenkrone Christi hervorgetan, vgl. Ursula Vones-Liebenstein, „Ludwig IX,“ *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, 1098-99.

[252] Stephan I. wird als Miles Christi und apostelgleicher Gründer des ungarischen Reichs und Protektor der Kirche verehrt, vgl. Gábor Klaniczay „Stephan I,“ *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, 973-74.

[253] Vgl. Szarota, *Jesuitendrama*, I/1, 71; Szarota, *Jesuitendrama*, III/1, 35.

Die Untersuchung zeigt, wie viel Vorsicht bei Urteilen über den Jesuitenorden geboten ist. Mit Sicherheit ist das Bewusstsein über die „Welt-Verächter"-Thematik in der heutigen Forschung geringer ist als dasjenige über die Einflussnahme der Jesuiten auf die Sphäre der Macht, in jedem Fall aber geringer als die tatsächliche Rolle, die dieses Thema spielte. Die Hinfälligkeit der Welt wird sonst meist angesichts von Einsiedler- und Märtyrerdramen behandelt und stärker als innerer Kampf verstanden. Der Gegensatz zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre findet stärker im Machtkampf zwischen den sich ausbildenden Staaten und der Kirche Beachtung, z. B. in Theaterstücken über Thomas Becket oder Thomas Morus.[254]

Zuletzt soll die Haltung der „Welt-Verachtung" nochmals in Bezug auf das jugendliche Zielpublikum näher ausgeleuchtet werden. Stanislaus und Aloysius gelten deshalb als Heilige, da sie die „Welt-Verachtung" gegen alle Widerstände in ihrem höfischen Umfeld und in der eigenen Familie durchsetzten. Die Propagierung eines solchen Aufbegehrens ist umso erstaunlicher angesichts der Tatsache, dass dieses gar die Intrige und die heimliche Flucht umfasst. Schließlich verlangte der Jesuitenorden normalerweise von den Kindern ihren Eltern gegenüber unbedingten Gehorsam, der auf der *Pietas erga Parentes* (dem Gehorsam und dem rechten Verhalten gegenüber den Eltern) als Konsequenz der *Iustitia* und auf dem Vierten Gebot basierte. Dem liegt ein entsprechendes Gottesbild zugrunde: Wie die Kinder gegenüber den Eltern, so hat auch der Mensch Gott zu gehorchen und Schicksalsschläge ohne Aufbegehren hinzunehmen.[255] Gute Eltern galten als streng und gerecht.[256] Auch an den Jesuiteninternaten sollten „kindliche Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber den Vorgesetzten"[257] herrschen.

An dieser Stelle muss erneut die jesuitische Moraltheologie bedacht werden, die auf die jeweiligen Umstände Wert legte.[258] Nicht die Unnachgiebigkeit der Eltern ist falsch, sondern das eitle und weltliche Ziel ihrer Strenge. Dies allein würde zur Rechtfertigung der jungen Heiligen allerdings nicht genügen, da die Gründe der elterlichen Entscheidungen nicht in Frage gestellt wurden. Einzig

---

[254] Szarota, *Jesuitendrama*, I/1, 46; Szarota, *Jesuitendrama*, III/1, 27-31; Valentin, *Théâtre des Jésuites*, I, 123-38.

[255] Szarota, *Jesuitendrama*, I/1, 46-47; Szarota, *Jesuitendrama*, II/1, 10; Szarota, *Jesuitendrama*, III/1, 32.

[256] Szarota, *Jesuitendrama*, I/1, 46-47, 75.

[257] Schröteler, *Erziehung in den Jesuiteninternaten*, S. 205.

[258] Szarota, *Jesuitendrama*, II/1, 6-14.

der göttliche Auftrag konnte das Handeln der Jugendlichen legitimieren, steht doch der Gehorsam Gott gegenüber höher als der gegenüber den Eltern: Es sind die „Himmlische[n] Genios,“[259] die erst die Begierde nach dem geistlichen Stand wecken oder der Befehl Mariens selbst.[260] In der Würzburger Aufführung aus dem Jahr 1757 wird die Flucht gar sakralisiert zur Pilgerfahrt.[261] Auch dem jugendlichen Publikum wird nahe gelegt, sein inneres Verlangen nach einem geistlichen Stand so zu deuten, „dass der Beruf von Gott herkomme.“[262] Folglich würde die Entscheidung stets zugunsten der Jesuiten fallen. Die Wahl dieses Lebenswegs fiel zumeist in der Schulzeit. Wohl deshalb sind in den untersuchten Quellen insbesondere die jüngeren Gymnasiasten, weniger Studenten an der Universität angesprochen. Der Gedanke der Oboedientia war damit nicht aufgehoben: Der junge Mensch sollte sich rasch gegen seine Umwelt durchsetzen, um sich dann ganz in die Obhut der Kirche zu begeben und an dieser Stelle Gehorsam zu üben, vielleicht gar auf dem Weg zum Ordensmitglied.

Die jesuitische Heiligenpropagierung richtete sich in zweiter Linie auch an die Eltern, die nicht durchweg negativ, sondern eher fehlgeleitet dargestellt sind. Es konnte nicht im Interesse der Jesuiten liegen, an dieser Stelle eine Front aufzubauen. Schließlich sollten die Eltern vom Wert des Ordens und seiner Bildungseinrichtungen überzeugt werden.

Zuletzt muss bedacht werden, dass die überaus harte Opposition selbst in der eigenen Familie ein Mittel war, um die Dramatik der vorgestellten Vita zu steigern. Der Weg zum Seelenheil ist steinig – eine einfache und sorglose Jugend war nicht das Ziel der Jesuiten. So sollte bereits im Kindesalter das Eucharistieverständnis verteidigt oder die Bewahrung der Keuschheit gelobt werden – sie galt als besonderes Gut der Jugend, das nicht verschleudert werden darf. Die Jesuiten als Bildungsorden vertrauten darauf, dass die von ihnen geformte heranwachsende Generation den Katholizismus immer wieder erneuern würde. Die Jugend wurde von den Patres ernst genommen, war ihr Kampf doch ein existentieller um das ewige Leben. Dies zeigt eindrücklich das

---

[259] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (I, II).

[260] *Sanctus Stanislaus Vera Idea* (Düsseldorf, 1727) 3 (III, IV); *Stanislaus Gloriosus Exul* (Würzburg, 1757) 1; ebenso *Aloysius Mundi Victor* (München, 1746) 2-3 (Argumentum). So auch die Perioche *Gloriosus Aloysii de Mundo Triumphus* (Konstanz, 1749) Dillingen, Studienbibliothek, XVII, 479, 27, 2; *Divus Aloysius Comoedia* (Ingolstadt, 1727) 1431 (Argumentum); *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 4 (Argumentum Dramatis).

[261] *Stanislaus Gloriosus Exul* (Würzburg, 1757) 2 (VI).

[262] *Aloysius et Stanislaus Deiparae* (Köln, 1727) 18 (4. Musikalisches Vorspiel).

Mainzer Thesenblatt „Maria Magdalena de Pazzi fordert die Verehrung des hl. Aloysius" aus dem Jahr 1765: Während ein mit Rosen beladenes Schiff mit der Taube als Zeichen des Heiligen Geistes auf eine Blumeninsel zusteuert, wird ein weiteres Schiff voller Skelette vor einer Insel mit dürren Bäumen gezeigt. Wurde eine Schiffsüberfahrt mit dem Übergang im Tod in das Leben danach verbunden, konnte ein Rosenschiff auch als Kirchen- oder gar Ordensschiff gedeutet werden. Auf den Segeln sind Inschriften angebracht, links „Innocentem non Secuti" und rechts „Poenitentes Imitemur", die in direkter Gegenüberstellung den richtigen und den falschen Lebensweg zeigen. Wer von der göttlichen Liebe umfangen und vom Heiligen Geist inspiriert dem Vorbild des Aloysius folgt, erreicht die Insel der Seligen;[263] wer hingegen sündhaft lebt, auf den wartet Verdammnis.[264]

Im Bewusstsein der Wandelbarkeit des irdischen Glücks sollte sich die Jugend ganz Gott und der Kirche hingeben.[265] Dies bedeutet auch, dass ein guter Tod – zumindest prinzipiell, tatsächlich wird er selten thematisiert – nicht bedauerlich ist, selbst wenn er einen jungen Menschen in der Blüte seiner Jugend hinweg rafft. Stanislaus verkündet in der untersuchten emblematischen Vita einem Verehrer den Tod als Befreiung aus einem Kerker.[266]

Aus all diesen Forderungen an die Jugend spricht der Glaube an einen freien Willen, der die einzig richtige Entscheidung zu treffen und durchzusetzen vermag.[267] Die Ansicht, „daß der Mensch dank seiner Willensfreiheit zu bewußtem und verantwortlichem Handeln befähigt ist und daß er dazu erzogen werden kann und muß,"[268] übernahmen die Jesuiten bereitwillig aus dem Humanismus. Im Sinne der ignatianischen Electio stelle dieses Handeln keine menschliche Willkür, sondern die bewusste Unterordnung des menschlichen Willens unter den Willen Gottes dar.[269]

---

263 Im Jesuitentheater taucht dieses Motiv als Marianische Insel auf, vgl. *Aloysius Paterni Amoris Victor* (Ingolstadt, 1766) 5 (Chorus I).

264 Thesenblatt „Maria Magdalena de Pazzi fordert die Verehrung des hl. Aloysius (Mainz, 1765)" in Mathy, *Universität Mainz*, Tafel 70 mit der Erlaüterung S. 226. Zur hl. Maria Magdalena de Pazzi vgl. Cepari, *Aloysius*, S. 315-19.

265 Vgl. hierzu Rädle, „Gottes ernstgemeintes Spiel"; Szarota, *Jesuitendrama*, II/1, 34-36.

266 Zetel, *Philosophia Sacra*, Emblem XXXV.

267 Szarota, *Jesuitendrama*, II/1, 21-22; vgl. hierzu auch Valentin, „Gegenreformation und Literatur," 242-43.

268 Rädle, „Gegenreformatorischer Humanismus," S. 131.

269 Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erklärt von Peter Knauer* (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1978).

Der Verehrung des Stanislaus und des Aloysius liegt somit ein recht zuversichtliches Bild der Jugend zugrunde: Sie kann mit Hilfe von Erziehung und Bildung zur wahren Glückseligkeit geführt werden.[270] Um diese zu erreichen, muss die Jugend ihres „zarten Alters halber“[271] zunächst von der schädlichen „Welt“ abgeschottet werden, bestenfalls in den Jesuitenkollegien.[272] Solchermaßen umfassend gebildet und erzogen sollten die künftigen Führungsschichten des Alten Reichs in der Nachahmung der Patrone der studierenden Jugend, Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga, die vergänglichen Eitelkeiten der „Welt“ gering schätzen und sich in dieser Bedürfnislosigkeit der Verbreitung und Festigung des katholischen Glaubens widmen, die fähigsten von ihnen im Jesuitenorden. In ihrer tugendsamen Lebenshaltung, die insbesondere eine umfassende Bußgesinnung und Standhaftigkeit beinhaltet und die selbst gegen die engste Familie durchgesetzt werden musste, sollten sie der Beweis dafür sein, dass ihnen an den jesuitischen Bildungseinrichtungen der Gehorsam Gott gegenüber sowie eine Bildung als Verbindung von Wissen und Frömmigkeit vermittelt worden war.

Anhang: Stanislaus und Aloysius auf der Jesuitenbühne – ein Überblick

Jahr	Kostka	Gonzaga	Kostka und Gonzaga
1623		Pruntrut: „Divus Aloysius“	
1627	Hall im Tirol: „B. Stanislaus Kostka Polonus Adolescens è prima nobilitate“		
1630	Burghausen: „B. Stanislaus Kostka“		
1638	Freiburg/Schweiz: „Stanislaus Kostka“		

---

[270] In den Stücken treten natürlich auch negativ gezeichnete Jünglinge wie Paul und seine finsteren Kameraden auf, eine solche Entwicklung könne jedoch durch Erziehung und Frömmigkeit abgewendet werden.

[271] *Ritterliche Gottseeligkeit* (Köln, 1692) 2 (I, I).

[272] Zum Erziehungskonzept der Kollegien vgl. Notker Hammerstein, *Bildung und Wissenschaft vom 15. bis zum 17. Jahrhundert* (München: Oldenbourg, 2003) 92; Schröteler, *Erziehung in den Jesuiteninternaten*.

1640		Regensburg: „Pugna B. Aloysij pro ineunda Societate cum parente suo depugnata“	
1651	Mindelheim: „S. Stanislaus Kostka“		
1657		Hildesheim: „Aloysius“	
1662		Köln: „Aloysius Gonzaga De styge, Mundo, Carne, ac sanguine generose triumphans“	
1675	Neuburg an der Donau: „B. Stanislaus Kostka A.B.V. prodigiose sanatus [...]“		
1677		Luzern: „Wolfgangus von Asch“	
1679	Landshut: „B. Stanislaus Kostka S. I. Poloniae Protector“		
1683		Pruntrut: „Aloysius Ein Himmlischer Artzet und Schutzherr In Wolfgango von Asch“	
1692	Köln: „Ritterliche Gottseligkeit Entbildet In Stanislao Kostka“		
1703		Landshut: „B. Aloysius“	
1704		Düsseldorf: „Aloysius expugnato amore paterno Societatem Jesu amplexus“	
1711		Essen: „Aloysius Nach Obgesiegter Vätterlicher Liebe und verlassenem	

		Fürstenthumb in die Gesellschafft JESU trettendt“	
1714	Jülich: „Gloriosa fuga sive B. Stanislaus Kostka e cognatione domoque paterna egressus“		
1727	Aachen: „S. Stanislaus“		
			Amberg: „Castor et Pollux“
			Augsburg: „Apotheosis SS. Aloysii et Stanislai“
			Augsburg: „Duo in Uno“
			Brig im Wallis: „Duo Seraphim“
	Dillingen: „Triumphus Sancti Stanislai Kostka De Turcarum & Tartarum Exercitu“		
	Düsseldorf: „Sanctus Stanislaus Kostka Vera Idea Genuini Mariophili“		
		Ellwangen: „S. Aloysius Gonzaga“	
			Emmerich: „SS. Aloysius et Stanislaus“

			Freiburg i.Br.: „Iter ad astra“
			Hall im Tirol: „Corona Gloriae“
		Ingolstadt: „Divus Aloysius Comoedia“	Ingolstadt: „Sancti Aloysius et Stanislaus Exhibiti“
	Jülich: „S. Stanislaus Kostka innocentiae speculum semper intaminatum“	Jülich: „Aloysius Gonzaga spreto fortiter et gloriose mundo sociis Jesu se jungens“	
			Köln: „Aloysius, et Stanislaus“
			Landshut: „Divi Aloysius Gonzaga, et Stanislaus Kostka Juventutis Tutelares Genii“
			München: „Sancti Aloysius Gonzaga, et Stanislaus Kostka Cor Unum, et Anima Una”

	Münster: „Stanislaus de Kostka a fratre et e seculo in Jesu Societatem profugus solemni apotheosi a Benedicto XIII. Summo Pontifice exaltatus“		
	Münstereifel: „Ritterlicher Kampff Vorgestellt In dem Heiligen Stanislao Kostka“		
		Straubing: „Sanctus Aloysius Gonzaga Pacis Angelus“	
1730		Koblenz: „Sanctus Aloysius de Mundo & Sanguine Victor“	
1741		München: „Patrocinium Sancti Aloysii“	
1742		Ingolstadt: “Raphael et Tobias Novus , Seu S. Aloysius Gonzaga Tutor ac Comes Wolfgangi ab Asch Romam Peregrinantis”	
1744		Ellwangen: „Devotus Mariae Aloysius Gonzaga“	
1746		Dillingen: „Innocentia Poenitens in S. Aloysius Gonzaga S.J.“	
		Landshut: „Potens S. Aloysij Patrocinium“	
		München: „Aloysius Mundi Victor“	
1747		Dillingen: „Umbra Peccati Illustrata a Fugiente S. Aloysio Gonzaga”	

1749		Konstanz: „Gloriosus Aloysii de Mundo Triumphus“	
1751		Feldkirch: „Aloysius mundi et paterni amoris victor“	
1752		Augsburg: „Aloysius Sanctior Miles“	
1754		Konstanz: „Contemptus Mundi Generosus, sive Aloysius Gonzaga“	
		Mindelheim: „Innocentia Poenitens In S. Aloysio Gonzaga S. J.“	
1757	Würzburg: „Stanislaus Kostka Ut Optatum Sibi In Societatem Jesu Aditum Reperiret, Gloriosus Exul“		
1758		Landshut: „Aloysius Miles Sanctior“	
1760		Ellwangen: „S. Aloysius Oder Siegende Standhafftigkeit“	
		Ingolstadt: „Post Sex: Seu Fructus Devotionis S. Aloysianae, Per Sex Dominicas“	
		Straubing: „Aloysius Poenitens In Carne Angelus“	
1761		Landshut: „Sanctus Aloysius Sanctioris Militiae Magister“	
1762		Ellwangen: „Devotus Mariae Aloysius Gonzaga“	

1763		Neuburg an der Donau: „Felix Aucupium Ope S. Aloysij Gonzagae"	
1766		Ingolstadt: „Aloysius Gonzaga, Paterni Amoris Victor"	
1768		Eichstätt: „Illustris Victoria in S. Aloysio spectata"	
		Regensburg: „Aloysius Gonzaga"	
1769		Brig im Wallis: „Aloysianischer Schutz In Wolfgangus von Asch"	
1770		Münstereifel: „Aloisius Gonzaga, ein Schauspiel"	
1771		Ingolstadt: „Wolfgangus ab Asch Aloysiano Liberatus Praesidio"	

Summary

This article explores the veneration of two Jesuit saints, Stanislaus Kostka and Aloysius Gonzaga, in Jesuit colleges in the Upper German and Rhineland provinces. For more than one hundred and fifty years, the two patrons of youth were held up for veneration in Jesuit colleges. The core message presented through them to the students was "contempt for the world." Both saints entered the Society of Jesus against the wishes of their families; both renounced aristocratic status and inheritance for religious life in a new order. They thus were offered as inspiration for students who too could reject an immoral "world" with transitory honours and riches. This ideal seems at first glance to contradict diverse activities of Jesuits in the "world" but the author argues that the stress on worldly rejection should be understood within the context of Jesuit competition with the military and aristocracy in his attempt to attract capable candidates to the Society. To prepare these candidates for future challenges, they should at first be removed from worldly temptations while receiving a proper formation comprised of knowledge, scholarship and lived piety. In addition the two saints appear in roles of peacemakers, patrons, and militant assistants the fight against the Ottoman Turks.

Sumario

Este artículo explora la veneración de dos santos jesuitas: Estanislao de Kostka y Luis Gonzaga, en los colegios jesuitas de las Provincias de Alemania Superior, y la del Rin. Durante más de ciento cincuenta años, a los dos patronos de la juventud se les propuso a la veneración en los colegios jesuitas. El mensaje central que se presentaba por medio de ellos a los alumnos, era el "desprecio del mundo." Los dos santos entraron en la Compañía de Jesús contra la voluntad de sus padres; los dos renunciaron al estado de aristocracia y a la herencia, por la vida religiosa en una Orden nueva. De este modo se les proponía como inspiración a los estudiantes, quienes también podían rechazar un "mundo" inmoral, de honores y riquezas pasajeras. Este ideal parece a primera vista contradecir diversas actividades de los jesuitas en el "mundo," pero el autor sostiene que el acento en el rechazo del mundo, debe entenderse dentro del contexto de la rivalidad jesuita con los militares y la aristocracia, en sus intentos de atraer capaces candidatos a la Compañía. Para preparar a estos candidatos para los futuros desafíos, debían en primer lugar ser apartados de las tentaciones mundanas, mientras recibían una formación apropiada, que comprendía conocimientos, erudición y una piedad viva. Además de esto, los dos santos aparecen como modelos de constructores de la paz, protectores, y auxiliares militantes, en la lucha contra los turcos otomanos.



Ippolito Desideri S.J. Opere e Bibliografia

Enzo Gualtiero Bargiacchi

Questa guida è il frutto di una approfondita ricerca condotta dallo studioso Enzo Gualtiero Bargiacchi che per oltre dieci anni si è dedicato alla figura di Ippolito Desideri S.J. (Pistoia 20.xii.1684-Roma 13.iv.1733) e alla sua opera, esaminata nei vari aspetti disciplinari: storico, geografico, linguistico, antropologico, filosofico e religioso.

La prima parte analizza le opere, dai manoscritti alle pubblicazioni, con un esame minuzioso, filologicamente rigoroso ed esaustivo delle varie stesure dei manoscritti e delle edizioni a stampa da questi derivati. Sono inoltre trattati tutti i documenti di Desideri, o comunque a lui riferiti, conservati negli archivi storici, soprattutto della Archivum Romanum Societatis Iesu e di "Propaganda Fide," con puntuale indicazione di quelli inediti.

La seconda parte riporta una amplissima rassegna bibliografica di tutte le monografie o articoli che fanno comunque riferimento a Desideri. L'esame, sempre condotto sulle fonti originali, conduce a una descrizione bibliografica completa di ogni elemento. La descrizione bibliografica è accompagnata dall'indicazione delle pagine dove è citato il missionario; molto spesso c'è una breve trattazione dell'opera in esame ed inoltre sono riportate con grande ampiezza, tutte le citazioni più significative. Si può dire che questa opera raccolga tutto ciò che di rilevante è stato scritto su Desideri. Oltre le indicazioni bibliografiche relative ad una grande mole di scritti di ogni ambito disciplinare, è possibile trovarvi una notevole messe di dati biografici sui vari autori e sui personaggi comunque trattati.

Questa opera, che ha una valenza generale, permette di riflettere su una grande ed esemplare figura missionario, ingiustamente trascurato, e fornisce tutti gli strumenti per approfondirene lo studio.

Roma, 2007.

Subsidia ad historiam Societatis Iesu 15. € 30,00

DIE UNGARISCHE GESCHICHTE IM LATEINISCHEN JESUITENDRAMA DES DEUTSCHSPRACHIGEN KULTURRAUMS

Gábor Tüskés und Éva Knapp*

Die historischen, hermeneutischen, literaturgeschichtlichen und kulturtheoretischen Forschungen der vergangenen zwei Jahrzehnte haben gleichlautend festgestellt, dass Gesellschaften und Nationen in ihrer Identitätsbildung von Bildern abhängig sind, die sich andere Gesellschaften und Nationen von ihnen gemacht haben. Wie István Bitskey bemerkte: „Das von den anderen geschaffene Bild, das auch auf Merkmale hinweist, die aus dem eigenen Blickwinkel nicht zu sehen sind, spielt in der Gestaltung des nationalen Identitätsbewusstseins eine wichtige Rolle."[1] Anders formuliert: „Die eigene Identität kann nur im Vergleich mit anderen umschrieben werden. Die eigene Identität des ungarischen Volkes und der Literatur kann in erster Linie im Vergleich mit anderen Sprachen bestimmt werden."[2]

---

* Éva Knapp ist Leiterin der Handschriftenabteilung der UB Budapest. Forschungsschwerpunkte: Literatur- und Kulturgeschichte Ungarns in der frühen Neuzeit; Buch- und Bibliotheksgeschichte des 16./18. Jahrhunderts. Gábor Tüskés ist Leiter der Abteilung für das 18. Jahrhundert des Instituts für Literaturwissenschaft der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Budapest; Ordinarius des Instituts für Komparatistik an der Károly-Eszterházy-Hochschule, Eger.

[1] István Bitskey, "A német irodalom magyarságképe. Horst Fassel: Pannonien vermessen. Ungarnbilder in der deutschen Literatur," (Rezension) *Hitel* 17 (Mai 2004) 121–123, hier 122. Vgl. Péter Ötvös, "Klage und Hoffnung. Vom Fremd- und Eigenbild der Ungarischen Nation," *Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich* 12 (1997) 103–08. Für eine Forschungsförderung sind wir dem Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft dankbar. Für die sprachlich-stilistische Glättung des Textes danken wir Prof. Dr. Peter Hesselmann (Münster), Prof. Dr. Fidel Rädle (Göttingen) und Prof. Dr. Klaus Schreiner (München) herzlich.

[2] Mihály Szegedy-Maszák, "Nyelv, nemzet, irodalom," *Irodalomismeret* 12 (2002) 5–6, 30–39, hier: 30.

Das Schuldrama gilt als eine wichtige, aber noch wenig ausgewertete Quelle zu den frühneuzeitlichen nationalen Selbstdeutungen, die auch immer Bilder über andere Nationen beinhalten. Das Schultheater bildet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert ein gesamteuropäisches Phänomen. Seine Erschließung und Deutung sind nur unter Berücksichtigung eines umfangreichen und außerordentlich komplexen Quellenmaterials, unter Anwendung von komparatistischen Mitteln und Methoden möglich. Dieses Quellenmaterial eignet sich sowohl für umfassende dramen-, theater-, literatur-, und kulturgeschichtliche Untersuchungen als auch für die Suche nach Antworten auf rhetorik- und stoffgeschichtliche sowie imagologische Fragestellungen.

Das Schultheater und das Jesuitendrama wurden in der ungarischen Literaturwissenschaft der letzten Jahre stark aufgewertet. Nach mehreren Repertorien, Quellenverzeichnissen, Texteditonen und thematischen Bibliographien sowie zahlreichen Einzeluntersuchungen wurden die ersten Monographien veröffentlicht, welche die herausragende Rolle des Jesuitentheaters im literarischen und kulturellen Leben Ungarns eindrucksvoll belegen. Die internationale Orientierung gilt als grundlegende Besonderheit des Jesuitentheaters; seine Überlieferungsstränge laufen bekanntermaßen–infolge der internationalen Verflechtungen und der interkulturellen Wirksamkeit des Ordens–quer durch ganz Europa. Die Stammgebiete der Muster für die Stücke liegen oft außerhalb der jeweiligen Sprachregionen. Sowohl durch die Latinizität der Texte als auch durch den Austausch und Abschrift der Manuskripte überschreiten die Dramenstoffe immer wieder die Sprach- und Landesgrenzen. Man kann überdies auch konfessionelle Interferenzen beobachten.[3]

Eine eigene Gruppe der Schuldramen bilden die Stücke über die Geschichte eines Landes bzw. eines Volkes. Es ist deshalb kein Zufall, dass die erste stoffgeschichtliche Monographie in Ungarn eben über die Schauspiele zur ungarischen Geschichte geschrieben wurde. Aus der gemeinsamen Arbeit von Imre Varga und Márta Zsuzsanna Pintér geht hervor, dass diese Stücke zur Stärkung und Bewusstmachung der nationalen Identität wesentlich beigetragen haben.[4] Die Autoren weisen darauf hin, dass die meisten Dramen mit einem ungarischen Geschichtsstoff gerade in den Schulen der Jesuiten aufgeführt wurden und „dass die nationalen Eigenheiten im Jesuitentheater trotz ihrer katholischen und Habsburg-treuen Einstellung durchgehends vorhanden sind."[5]

---

[3] Ruprecht Wimmer, "Neuere Forschungen zum Jesuitentheater des deutschen Sprachbereiches. Ein Bericht (1945–1982)," *Daphnis* 12 (1983) 585–692, hier 597 f.

[4] Imre Varga und Márta Zsuzsanna Pintér, *Történelem a színpadon. Magyar történelmi tárgyú iskoladrámák a 17–18. században* (Budapest: Argumentum, 2000) S. 213.

[5] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 56.

Es ist weiterhin anzunehmen, dass die bedeutenden Persönlichkeiten der ungarischen Geschichte durch die von namhaften ausländischen Jesuiten geschriebenen Dramen mit einem ungarischen Thema auch in der Dramenproduktion von anderen Ordensprovinzen aufgewertet wurden.[6] Obwohl die im Ausland aufgeführten Stücke ungarischer Thematik in dieser Monographie nicht untersucht wurden, haben die Autoren versucht, aufgrund des Repertoriums der im deutschen Sprachraum aufgeführten Jesuitenstücke die zeitliche Verteilung der Schauspiele mit einem ungarischen Stoff festzustellen. Außerdem wurde die Möglichkeit erwogen, die Zahl der in den ungarischen und deutschen Aufführungen am häufigsten dargestellten ungarischen Geschichtsfiguren zu vergleichen sowie die Übereinstimmungen und die Unterschiede in der Art der Bearbeitung zu analysieren.[7]

Frühere und neuere Forschungsergebnisse über das Ungarnbild in der deutschen Literatur bewegten uns dazu, das Quellenmaterial der im deutschen Sprachraum aufgeführten Jesuitenstücke mit ungarischer Thematik zu erschließen und auszuwerten. Wir sind davon ausgegangen, dass die internationalen Zusammenhänge des Jesuitendramas für die Theater- und Dramengeschichte, für die komparatistische Imagologie und für die Rhetorikgeschichte in gleicher Weise fruchtbar sein können. Das Thema liegt im Wesentlichen am Schnittpunkt dieser drei Forschungsgebiete.

Dieses Quellenmaterial wurde in seinen Zusammenhängen bis jetzt noch nicht untersucht. Es bietet eine gute Möglichkeit, die in den Dramentexten und Periochen vermittelten Geschichtsbilder zu analysieren und die Elemente des durch die Rekatholisierung herausgebildeten Identitätsbewusstseins zu untersuchen. Es gibt überdies Möglichkeiten an die Hand, die internationale Vermittlung, Umgestaltung und Wechselwirkung der Dramentexte und -stoffe sowie der Motive und Topoi speziell nationalen Charakters herauszuarbeiten. Es enthält nicht zuletzt Erkenntnismöglichkeiten, um die in dem in- und ausländischen Material überlieferten Ungarnbilder zu sichten und die Dramen zum gleichen Geschichtsstoff interkonfessionell zu vergleichen. Die Untersuchung des in den Dramentexten und Periochen zitierten Quellenmaterials kann die mit anderen Literaturgattungen, Textsorten und rhetorischen Formen bestehenden Beziehungen beleuchten. Wir suchen eine Antwort auch auf die folgenden Fragen: Was ist die Erklärung dafür, dass Stücke über die ungarische Geschichte in so großer Zahl im deutschen Sprachbereich aufgeführt wurden? Welche verborgenen politischen, historischen und anderen Hinweise enthalten diese Spiele? Unsere Beobachtungen können auch manche früheren

---

[6] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 214.

[7] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 6, 216.

Feststellungen, die sich auf die Geschichte des Jesuitentheaters in Ungarn beziehen, ergänzen und präzisieren, da es in der Fachliteratur wegen der beträchtlichen Zerstörung des ungarischen Quellenmaterials viele Schlussfolgerungen von eingeschränkter Gültigkeit gibt, weil sie von den bloβen Dramentiteln abgeleitet wurden. Zugleich liefert das Quellenmaterial Angaben zur europäischen Verbreitung der in der ungarischen Literatur bearbeiteten Geschichtsstoffe. Da die meisten Dramentexte und Periochen ganz oder teilweise in Latein verfasst wurden, ist das Thema auch mit der Erforschung der neolateinischen Literatur eng verbunden.

In diesem Beitrag wird versucht, die bis jetzt unerforschten Quellen des Themas vorzustellen. Desgleichen kommt es darauf an, das Themenspektrum, die Aufführungsanlässe, Autoren, Regisseure und die zitierten Quellen der Stücke zu untersuchen, um auf diese Weise einen Überblick zu geben über die historischen Klischees, Symbole und rhetorischen Topoi, mit denen die ungarische Geschichte charakterisiert wurde. Die deutsche Fachliteratur zum Jesuitendrama ist recht imposant, aber eine systematische Bearbeitung der Stücke mit historischer Thematik fehlt gröβtenteils.[8] Als Ausgangspunkt wählten wir zwei Standardwerke. Das eine stammt von Elida Maria Szarota und wurde von ihr in einem reprographischen Abdruck veröffentlicht und kommentiert. Ihrer Publikation liegt die Absicht zu Grunde, dem Leser eine repräsentative Auswahl der deutschen Jesuitenperiochen zugänglich zu machen.[9] Bei dem anderen Standardwerk handelt es sich um das Repertorium von Jean-Marie Valentin, das die Quellen (Periochen und Handschriften) der im deutschen Sprachbereich aufgeführten Jesuitenstücke chronologisch verzeichnet und die Angaben der Fachliteratur zusammenstellt.[10] Diese Basis wurde von uns mit den Dokumenten aus der ungarischen Fachliteratur und mit der eigenen Materialsammlung ergänzt.

In der territorialen Eingrenzung des publizierten Quellenmaterials hielt sich Valentin an die Sprache der Periochen. Das ist die Erklärung dafür, warum von

---

[8] Wimmer, "Neuere Forschungen," 597 f; *Mission und Theater. Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu*, hg. v. Adrian Hsia und Ruprecht Wimmer (Regensburg: Schnell und Steiner, 2005). In den Niederlanden diente das Drama, das die historischen Eregnisse der nahen Vergangenheit und der Gegenwart bearbeitete, zur Legitimierung der jungen Republik schon um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert. Ruprecht Wimmer, "Le théâtre néo-latin en Europe," in *Spectaculum Europaeum. Theatre and Spectacle in Europe / Histoire du spectacle en Europe (1580–1750)*, eds. Pierre Béhar und Helen Watanabe-O'Kelly (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999) S. 5–75, hier: S. 32.

[9] Elida Maria Szarota, *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochenedition. Texte und Kommentare*. 3 Bde (München: Fink, 1979–1983).

[10] Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555–1773)*, 2 Bde (Stuttgart: Anton Hiershemann, 1983–84).

ihm auch Angaben außerhalb des deutschen Sprachbereichs aufgeführt werden. Sein Hauptziel war es, die Manuskripte und die Periochen möglichst vollständig zu erschließen. Dieses Korpus wurde mit den in der Fachliteratur erwähnten, aber nicht verifizierten Titelangaben ergänzt. Das Repertorium enthält an die achttausend Belege aus dem Zeitraum zwischen 1555 und 1773, darunter sind insgesamt etwa sechzig Texte, Periochen und Dramentitel ungarischer Thematik bzw. mit einem Ungarnbezug zu finden. Obwohl das handschriftliche und das gedruckte Quellenmaterial im deutschen Sprachbereich umfangreicher ist als in Ungarn, weist Valentin nachdrücklich auf die Zufälligkeit der erhaltenen Dokumente hin. Die Nennung der Fundorte und der Signaturen im Repertorium hat die Erschließung der Quellen wesentlich erleichtert.

In der älteren ungarischen Fachliteratur lassen sich nur Einzelhinweise auf die im Ausland aufgeführten Stücke mit ungarischer Thematik finden. Als Erste befassten sich mit dem Thema Béla Lázár, Zsolt Alszeghy und Kálmán Tímár.[11] 1930 erschien die Faksimileausgabe der Perioche eines Prinz-Hl.-Emmerich-Stückes aus Dillingen.[12] 1940 wurde in den *Ungarischen Jahrbüchern* die deutsche Übersetzung des lateinischen Textes des Kölner Dramas über König Stephan I. den Heiligen aus dem Jahre 1627 veröffentlicht, von dem ein Auszug in unseren Tagen sogar zum Anthologiestück avancierte.[13] In den neuen Editionen des ungarischen Dramenkorpus wird regelmäßig auf die ausländischen, insbesondere auf die deutschen Jesuitenquellen der Texte verwiesen.[14] In seiner im Jahre 1988 veröffentlichten Studie untersuchte Géza Staud die ungarischen und die deutschen Stücke türkischer Thematik gemeinsam, wobei er auf mehrere wichtige Unterschiede aufmerksam machte.[15] In ihrem Vortrag im Jahre 2000 über die St.-Stephan-Stücke in Ungarn erwähnte Márta Zsuzsanna

[11] Béla Lázár, "Hazai tárgyú német jezsuita drámák," *Egyetemes Philológiai Közlöny* 15 (1891) 731–36; Zsolt Alszeghy, "A magyar Bebecus-dráma,"*Egyetemes Philológiai Közlöny* 34 (1910) 233 ff.; Ders., "Mgyar tárgyú latin jezsuita drámák," *Egyetemes Philológia Közlöny* 34 (1911) 99–114; Kálmán Timár, "Magyar vonatkozású salzburgi iskoladráma,"*Irodalomtörténeti Közlemények* 39 (1929) 228 f.

[12] "Emericus": *Egy dillingeni iskoladráma 1626-ból. A Fővárosi Könyvtárban őrzött egyetlen hazai példány hasonmás kiadása Szent Imre emlékezetére* (Budapest: Fővárosi Könyvtár, 1930).

[13] Josef Kuckoff, "Das Spiel vom heiligen Stephan. Ein Schuldrama aus dem Jahre 1627," *Ungarische Jahrbücher* 20 (1940) 267–330; *Pannonien vermessen. Ungarnbilder in der deutschen Literatur von Ekkehard IV. bis Siegfried Lenz*, hg. v. Horst Fassel (Stuttgart: Ungarisches Kulturinstitut Stuttgart, 2004) S. 16–20.

[14] S. die Bände 4/1–2. der Textedition u. d. T. *Régi Magyar Drámai Emlékek, XVIII. század*, hg. v. István Kilián, Márta Zsuzsanna Pintér und Imre Varga (Budapest: Akadémiai-Argumentum, 1989–).

[15] Géza Staud, "Die Türkenkriege auf der Schulbühne der Jesuiten (1683–1700)," in *Laurus Austriaco Hungarica*, hg. von Béla Köpeczi u. Andor Tarnai (Budapest/Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften-Akadémiai, 1988) S. 181–92.

Pintér die Möglichkeit einer Analyse der konzeptionellen und funktionalen Differenzen zwischen den ungarischen und den deutschen Stücken. Aufgrund des Repertoriums von Valentin zählte sie in den österreichischen und deutschen Jesuitenkollegien insgesamt 63 Schauspiele ungarischer Thematik.[16]

In ihrer im Jahre 2002 veröffentlichten Studie verglich Júlia Nagy aufgrund des Repertoriums von Valentin das Themenspektrum der ungarischen und der deutschen Jesuitenspiele ungarischer Thematik. Weiterhin versuchte sie, eine Erklärung dafür zu finden, warum Stücke mit dem gleichen Stoff zu verschiedenen Zeiten auftauchen.[17] Sie untersuchte die möglichen Textübernahmen zwischen einigen ungarischen und deutschen Stücken, wies auf die Unterschiede in der Sichtweise und der Werteordnung hin und verglich den Text eines Klausenburger König-Matthias-Stückes aus dem Jahre 1702 mit dem Text eines Münchener Stückes zum gleichen Thema, das im selben Jahr aufgeführt wurde. Wie Matthias Corvinus zum König gewählt wurde, wird nach Nagy in den zwei Stücken so dargestellt, dass deren Autoren den jeweiligen aktuellen politischen und gesellschaftlichen Interessenlage Rechnung zu tragen suchen. Was jedoch beide Stücke, behauptet Nagy, miteinander verbindet, ist der Rekurs auf die göttliche Vorsehung, die über den Wahlausgang entschied. Die in dieser Studie aus einem einzigen Beispiel abgeleitete, verallgemeinernde Folgerung besagt, dass einem bestimmten historischen Thema in Ungarn und im Ausland die gleiche Bedeutung zugeschrieben wurde; die historischen Ereignisse spielten eigentlich nur eine Vorbildrolle. Neben der Universalität, der heilsgeschichtlichen Perspektive und der Allegorisierung der Jesuitendramen haben die Ungarnbezüge nach Nagy keine besondere Bedeutung; die Geschichte scheint ihre Funktion zu verlieren.

Das Quellenmaterial

Im Laufe der eigenen Forschungsarbeit wurden aus dem deutschen Sprachraum insgesamt neununddreißig Dramentexte und Periochen, darunter vier vollständige Texte sowie einundreißig nur aus der Fachliteratur bekannte weitere Stücktitel und Aufführungsdaten zur ungarischen Geschichte in Betracht gezogen.[18] Von diesen vier Texten sind drei in Manuskriptform erhalten, einer

---

[16] Márta Zsuzsanna Pintér, "Szent István alakja a régi magyar drámairodalomban," in *"Hol vagy, István király?" A Szent István-hagyomány évszázadai,* hg. von Sándor Bene (Budapest: Gondolat, 2006) S. 189–200; vgl. Ferenc Kerényi, "Szent István alakja a régi magyar drámákban," *Somogy* 27/6 (1999) 606–13.

[17] Júlia Nagy, "Keresztény Herkulesek," in *School and Theatre in the Past and Nowadays / Az iskolai színjátzás múltja és jelene,* ed. Csaba Kedves und Júlia Nagy; (Miskolc: Gradatio, 2002) (CD-ROM ISBN 9632040147).

[18] S. Anhang A) und C).

ist im Druck erschienen. Diese Zahlen zeigen, dass der Anteil der handschriftlichen Dramentexte weit niedriger ist als der der Periochen. Außerdem ist ihre Erschließung akzidentiell. Die herangezogenen Quellen sind meistens noch unediert, warten auf detaillierte Kommentrierung und Kontextualisierung. Von den Stücken türkischer Thematik wurden nur diejenigen untersucht, die in ihrem Titel unmittelbar auf Ungarn verweisen. Untersucht wurden ferner neun Texte und Periochen mit einem Ungarnbezug, d. h. in deren Rollen auch Ungarn auftreten, aber im Mittelpunkt der Handlung nicht die Gestalten und Ereignisse der ungarischen Geschichte stehen.[19] Die Erschließung der Texte und Periochen mit einem Ungarnbezug kann nur als sporadisch bezeichnet werden. Diese repräsentieren ganze Themenkreise, die zahlreiche weitere Bühnenbearbeitungen erlebten. Die Anzahl der so gesammelten Belege beträgt an die achtzig. Diese Zahl macht ungefähr ein Fünftel der bei den ungarischen Jesuiten zur Zeit bekannten etwa vierhundert Aufführungen zur ungarischen Geschichte aus. Diese Zahl ist um vierzehn höher als die bisher bekannten dreiundsechzig Schauspiele ungarischer Thematik in den Jesuitenkollegien im deutschen Sprachgebiet.[20] Es ist anzunehmen, dass Schauspiele zur ungarischen Geschichte in der untersuchten Periode nirgendwo in Europa–Ungarn ausgenommen–in so großer Zahl aufgeführt wurden. Die hohe Zahl der Aufführungen hat unstreitig mit der geographischen Nähe der beiden Völker zu tun. Die hohe Zahl der im Alten Reich veranstalteten Auffürungen läßt sich darüber hinaus auch damit erklären, dass in dieser Periode der Geschichte die beiden Nationen aufeinander angewiesen waren. Eine Rolle spielten auch die politischen, wirtschaftlichen und militärischen Interessen des Altein Reichs, die im 18. Jahrhundert an Bedeutung gewinnenden Familienbeziehungen, die Ansprüche des Jesuitenunterrichts und die Vermittlung der Sujets durch die Jesuitenprofessoren. Hinzu kommt, dass Ungarn als teilweise deutschsprachiges Gebiet angesehen wurde.

Die Bedeutung der Periochen wird dadurch erhöht, dass zur Zeit die gedruckten Programme von insgesamt etwa dreißig Dramen zur Geschichte des Landes in Ungarn bekannt sind. Die meisten von ihnen stammen aus den Jesuitenschulen.[21] Gelegentlich wurden zwei Periochenversionen für dasselbe Stück gedruckt. In den Programmen werden der Stücktitel, der Ort und der Zeitpunkt der Aufführung sowie der Name des Mäzens angegeben und der Verlauf der Handlung zusammengefasst. Sie enthalten in der Regel auch eine Szenenübersicht, vermitteln einen Teil der rhetorischen Ausdrucksformen der Texte und weisen Inhaltsparaphrasen, Quellenangaben und ein Rollen- und

---

[19] S. Anhang B).

[20] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 6; Pintér, "Szent István," 189.

[21] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 212.

Schauspielerverzeichnis auf. Dadurch bietet sich die Möglichkeit, die Hauptzüge der Stücke zu bestimmen und sie miteinander zu vergleichen. Die Periochen stellen die Handlung unterschiedlich detailliert dar und geben die rhetorischen Besonderheiten der Stücke in verschiedenem Maße wieder.

Die zeitliche Verteilung der Quellen zeigt, dass zwischen 1575 und 1773 Stücke zur ungarischen Geschichte auf deutschem Sprachgebiet kontinuierlich aufgeführt wurden. Das Anfangsdatum ist auch deswegen von Bedeutung, weil das erste Jesuitendrama zur Geschichte Ungarns, das in Ungarn verfasst wurde, auf das Jahr 1587 datiert wird.[22] Der Zeitpunkt der letzten Aufführung stimmt mit dem Jahr der Auflösung des Jesuitenordens überein. Die meisten Stücke zur ungarischen Geschichte wurden von deutschen Jesuiten in den beiden ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, zwischen 1680 und 1720, ferner in den 50er und 60er Jahren des 18. Jahrhunderts gespielt. Der erste zeitliche Höhepunkt lässt sich mit dem wegen der Ereignisse in Siebenbürgen und des Dreißigjährigen Krieges für Ungarn gewachsenen Interesse erklären. Der zweite Höhepunkt hängt mit den Prozessen der Befreiung Ungarns von der Türkenherrschaft zusammen.[23] Die Ursache für die hohe Zahl der Aufführungen in den 50er und 60er Jahren des 18. Jahrhunderts ist möglicherweise darin zu suchen, dass die Zahl der Schauspiele bei den deutschen Jesuiten zu dieser Zeit auch im Allgemeinen zugenommen hat. So auch in Ungarn, wo von den etwa 150 Stücken zur Landesgeschichte, die aus der Zeit zwischen 1740 und 1773 bekannt sind, mehr als hundert zwischen 1740 und 1760 aufgeführt wurden.[24] Auch die Zunahme eines historischen Interesses für Ungarn ab der Mitte des Jahrhunderts mag dabei eine Rolle gespielt haben, das den bis dahin allegorischen Gebrauch der Geschichte ersetzt.

Wie der zeitlichen Verteilung der Quellen zu entnehmen ist, wurden von deutschen Jesuiten an insgesamt 37 Orten Stücke zur Geschichte Ungarns aufgeführt. Das macht etwa die Hälfte der von Valentin in Betracht gezogenen 77 Aufführungsorte aus. Unter den 44 Jesuitengymnasien in Ungarn gab es mit Sicherheit 42, in denen Aufführungen zur ungarischen Geschichte stattfanden.[25] Daraus wird ersichtlich, dass die ungarischen und deutschen Aufführungsorte, in denen Stücke mit ungarischer Geschichtsthematik aufgeführt wurden, sich zahlenmäßig nicht beträchtlich voneinander unterscheiden. Die Aufführungsorte sind in dem durch die Städte Wien, Prag, Hildesheim und Luzern markierten geographischen Raum zu finden. Die meisten von ihnen

---

[22] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 47.

[23] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 214.

[24] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 213.

[25] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 213; Valentin, *Le théâtre*, Bd. 1. S. XLIV–XLV.

liegen in Süddeutschland und zwar in Bayern. Die meisten Stücke mit einem ungarischen Geschichtsstoff, je fünf, wurden in München, Eichstätt und Dillingen aufgeführt, wobei die Texte und Periochen mit Ungarnbezug nicht mitgezählt wurden. Danach kommen Konstanz und Regensburg mit je vier, Augsburg, Bamberg, und Luzern mit je drei Aufführungen. Feldkirch, Freiburg, Hildesheim, Ingolstadt, Koblenz und Landshut sind mit je zwei, die anderen Aufführungsorte mit je einem Stück vertreten. Die meisten Stücke wurden demzufolge in den Kollegien im in der Nähe Ungarns liegenden süddeutschen Raum aufgeführt, aber auch in den verhältnismäßig weiter entfernt liegenden Kollegien wie z. B. in Hildesheim, Freiburg/Br., Fulda, Paderborn und Prag gab es ein oder zwei Spiele zur Geschichte Ungarns. Die näheren österreichischen Jesuitenkollegien sind auffallend unterrepräsentiert. Am gleichen Ort wird in der Regel erst nach mehreren Jahren oder Jahrzehnten wieder ein Stück mit einem ungarischen Geschichtsstoff aufgeführt. Wenn man die Chronologie der an den verschiedenen Orten gespielten Dramen gemeinsam untersucht, so lässt sich feststellen, dass es in der Zeit zwischen 1685 und 1689, 1697 und 1699, 1705 und 1707, 1717 und 1719 sowie 1764 und 1769 jedes Jahr mindestens ein, zwei oder drei Aufführungen gab.

Die sprachliche Verteilung der Dramentexte und Periochen zur Geschichte Ungarns zeigt, dass die erhalten gebliebenen Texte ohne Ausnahme in Latein geschrieben wurden. Die Mehrheit der Programm –insgesamt 25–wurde in zwei Sprachen, lateinisch und deutsch verfasst. Die Zahl der ausschließlich auf Latein bzw. auf Deutsch publizierten Periochen beträgt je vier. Außer dem lateinischen Text des Stückes vom Hl. Stephan aus dem Jahre 1627 blieb auch noch das deutsch-lateinische Programm erhalten. In den meisten zweisprachigen Periochen unterscheiden sich die lateinischen und die deutschsprachigen Textteile inhaltlich; der deutsche Text ist oft detaillierter als der lateinische. All das bedeutet auch, dass man aus der Sprache der Programme nicht auf die Sprache der Aufführungen schließen kann. Die Wahl der Sprache hing mit mehreren Faktoren zusammen, so z. B. mit der konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung in der betreffenden Ortschaft. Es ist auch bekannt, dass die Aufführungen in der Nationalsprache im deutschen Sprachgebiet viel früher als in Ungarn ihren Anfang nahmen. Während z. B. von den Innsbrucker Jesuiten zwischen 1644 und 1646 insgesamt vierundzwanzig deutschsprachige Stücke Andreas Brunners[26] aufgeführt wurden, nimmt die Zahl der ungarischsprachigen Stücke in Ungarn erst seit den 40er Jahren des 18. Jahrhunderts erheblich zu. Aus der Zeit vor 1749 ist kein einziger

---

[26] *30.xi.1589 Hall (Tirol); SJ 1605 Landsberg (Lech); †20.iv.1650 Innsbruck (*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,* 27 Bde, hg. v Friedrich-Wilhelm Bautz u. Traugott Bautz (Hamm/Herzberg/Nordhausen: APA-Holland University Press, 1990– 2007) I, 768 f.

ungarischsprachiger Dramentext bekannt.[27] Das erste deutschsprachige Programm mit einem Stück ungarischer Thematik ist aus dem Jahr 1626, das erste lateinisch-deutschsprachige aus dem Jahr 1627 erhalten geblieben. Auffallend ist das verhältnismäßig späte Erscheinungsdatum–zwischen 1745 und 1766–der vier lateinsprachigen Programme.

Stoffspektrum

Die thematische Verteilung des deutschen Quellenmaterials stimmt mit der des ungarischen in groben Zügen überein, in den Einzelheiten gibt es aber zahlreiche signifikante Unterschiede. Genauso wie in Ungarn handelt es sich auch bei den meisten im deutschen Sprachraum aufgeführten Dramen ungarischer Thematik um die Geschichte des Mittelalters und der Türkenzeit, während die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart kaum auf die Bühne kommen.[28] Unter den fünf Spielen über die Zeit vor der ungarischen Staatsgründung gibt es drei, deren Held „der ungarische und bulgarische König Trebellus" ist, das heißt der zum Christentum bekehrte bulgarische Herrscher Trebellius (Terbelis), der seinen in das Heidentum zurückgefallenen Sohn bestraft. Im Mittelpunkt des vierten Stücks steht Gordes (Gordas, Gurdios), der König der in der Gegend des Bosporus lebenden Hunnen,[29] der sich 527/28 in Byzanz zum Christentum bekehrte und später von seinem Volk getötet wurde. Im fünften Stück wird der Sieg Kaiser Ottos I. über die Ungarn bei Augsburg im Jahre 955 behandelt. Im ungarischen Material ist diese Epoche durch einige Aufführungen vertreten, die mit dem Hunnenkönig Attila, Fürst Géza und mit der Landnahme in Verbindung stehen.

In den meisten, insgesamt vierunddreißig Stücken wird die Zeit der Könige aus dem Árpádenhaus im deutschen Material heraufbeschworen. Die fünfzehn

---

[27] Andreas Brunner, "*Drammata sacra.*" *Salzburg 1684. Sammelband der vierundzwanzig von 1644 bis 1646 in der Innsbrucker Jesuitenkirche in deutscher Sprache aufgeführten religiösen Dramen.* Nachdruck, mit einem kritischen Nachwort von Jean-Marie Valentin (Amsterdam: Maarssen 1986); Varga und Pintér, *Történelem,* S. 212 ff.

[28] Varga und Pintér, *Történelem,* S. 213. Zu den weiteren Ausführungen vgl. die entsprechenden Titel im Anhang sowie Varga und Pintér, *Történelem,* S. 58–210.

[29] Gyula Moravcsik, "Muagerisz király," *Magyar Nyelv* 23 (1927) 258–71, hier 263; "Michael Syrus krónikájából," in Mihály Kmoskó, *Szír írók a steppe népeiről,* hg. von Szabolcs Felföldi (Budapest: Balassi, 2004) S. 171 f. Aus Ungarn stehen uns Angaben aus der Zeit zwischen 1635 und 1690 von insgesamt vier Trebellus-Aufführungen zur Verfügung; von diesen ist nur die Perioche der Aufführung von 1674 erhalten geblieben. Géza Staud, *A magyarországi jezsuita színjátékok forrásai 1561–1773,* 4 Bde (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 1984–1994) hier III, 217; I, 376–77 (Régi Magyar Könyvtár III, 2654); II, 146, 148; III, 30. Die folgende Periochen-Angabe eines Trebellus-Stückes aus den Niederlanden stellte uns Zsuzsa Kovács zur Verfügung: *Trebellus rex Bulgarorum.* O. J. (um 1680). Signatur des Exemplars: SB Kortrijk GV Cod. 400/5:8.

Aufführungen über König Stephan I. den Heiligen und die sieben Spiele über seinen Sohn, Prinz Emmerich den Heiligen, stellen zahlenmäßig eine große Gruppe dar. Die Zahl der deutschen St.-Stephan-Dramen macht fast die Hälfte der in Ungarn gegenwärtig bekannten siebenunddreißig Aufführungen desselben Inhalts aus. Von den deutschen St.-Stephan-Stücken sind acht Programme und zwei vollständige Texte erhalten geblieben, was die Zahl der aus Ungarn bekannten, miteinander vergleichbaren Texte und Periochen im Ganzen um drei übersteigt. Unter den St.-Emmerich-Stücken gibt es vier mit bekannten Programmen, was auch deshalb bedeutsam ist, weil es über den Hl. Emmerich kein einziges ungarisches Stück gibt, dessen Text oder Programm erhalten geblieben wäre. Von den deutschen Aufführungen, in denen die Thronstreitigkeiten der beiden Söhne des Königs Béla III., Emmerich und Andreas, dargestellt werden, sind drei Periochen bekannt, und das Stück, das König Emmerich in den Mittelpunkt stellt, kennen wir nur dem Titel nach. Dieses Thema wurde auch von den ungarischen Jesuiten mehrmals bearbeitet. Im Gegensatz zu den zwei, nur dem Titel nach bekannten Aufführungen in Ungarn gibt es über die Hl. Elisabeth aus dem Árpádenhaus insgesamt vier. Von den deutschen Stücken ist eines mit dem vollständigen Text erhalten geblieben.

Andreas I. und sein jüngerer Bruder Béla waren zusammen die Helden in zwei Stücken, und Béla I. allein war die Hauptperson eines einzigen Stückes. Das Programm von allen drei Stücken hat sich erhalten. Das ist deshalb von Bedeutung, weil diese Periochen mit denen der ungarischen Aufführungen desselben Themas verglichen werden können. Aus dieser Zeit stammen auch zwei Programme mit einem Ungarnbezug. Der Held des ersten ist Kaiser Heinrich II., und im Stück werden Gisela und König Hl. Stephan erwähnt. Im Mittelpunkt des zweiten steht der polnische König Boleslaus II., aber auch die Gestalt des Ungarnkönigs Hl. Ladislaus I. taucht im Stück auf. Letzteres verdient auch deshalb Erwähnung, weil über Ladislaus I. kein einziges Jesuitenstück im deutschen Sprachbereich zu finden ist, wir wissen aber, dass es in Ungarn zur gleichen Zeit zahlreiche Ladislaus-Aufführungen gab. Beim deutschen Stück mit dem Kurztitel *Ladislaus* lässt sich nicht entscheiden, welcher ungarische László hier gemeint war.

Diese Angaben lassen darauf schliessen, dass die international weniger bedeutenden Figuren und Ereignisse der frühmittelalterlichen Geschichte Ungarns auf recht selektive Weise bei den deutschen Jesuiten zum Dramenthema geworden sind. Im Vergleich mit dem ungarischen Material fällt auf, dass die Figur von König Ladislaus I. und die des Königs Salomon fehlt. Ähnlich wie Ladislaus I. erscheint in einigen Stücken auch Salomon nur als Nebenfigur. Das fällt einem auch deshalb ins Auge, weil die meisten Jesuitendramen historischer Thematik in Ungarn mit „Salomon, mit den Kämpfen zwischen Salomon und seinem Onkel, mit Géza und Ladislaus

verbunden sind."[30] Nicht einmal die Streitigkeiten zwischen König Koloman und seinem Bruder Álmos, worüber in Ungarn mehrere Aufführungen stattfanden, haben das Interesse der deutschen Jesuiten geweckt. Im Vergleich mit dem ungarischen Material fehlen im deutschen Sprachgebiet ebenfalls die mit dem Leben der Könige Béla II., Stephan III. und Ladislaus IV. verbundenen Spiele.

Über die Zeit der Könige aus verschiedenen Geschlechtern bis einschließlich 1526 stehen heute insgesamt zwölf Periochen, ein kompletter Text und sechs weitere Titel- und Themenbezeichnungen zur Verfügung. Die meisten Stücke knüpfen an die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts, an die Zeit der Hunyadis an, was der Lage in Ungarn entspricht: Über Johannes, Ladislaus und Matthias Hunyadi (Corvinus) gibt es in Ungarn insgesamt mehr als siebzig Aufführungen. Aus der vorausgehenden Zeit treten König Ludwig der Große und Ladislaus V. Postumus in je einem, Sigismund von Luxemburg in insgesamt vier deutschen Stücken als Hauptfigur auf. Die Periochen der Stücke über Ludwig den Großen und Ladislaus V. sowie das Programm der beiden Spiele über Sigismund von Luxemburg sind erhalten.

Ladislaus und Matthias Hunyadi stehen zusammen oder allein in insgesamt elf deutschen Stücken im Mittelpunkt. Bekannt ist das Programm von sechs Spielen und ein Dramentext. Dazu kommen noch zwei weitere Periochen, in denen Ulrich von Cillei als Hauptfigur dargestellt wird. Die Bedeutung der über die Ladislaus- und Matthias-Hunyadi-Stücke erhalten gebliebenen Programme und Texte wird noch dadurch erhöht, dass es unter den ungarischen Ladislaus-Hunyadi-Stücken nur ein einziges gibt, dessen Text bekannt ist, und dass es unter den Matthias-Spielen nur insgesamt drei gibt, deren Programme bekannt sind. Als selbständiges Dramenthema kommt im Quellenmaterial der deutschen Jesuiten weder Emmerich Bebek und Wladislaus aus dem Jagellonenhaus noch der Anjoukönig Karl Robert vor. Am auffälligsten ist aber, dass die Johannes-Hunyadi-Stücke vollständig fehlen. Während über die früher erwähnten Personen in Ungarn nur ein paar Aufführungen bekannt sind, diente Johannes Hunyadis Leben in zahlreichen ungarischen Dramen als Thema. Neben König Stephan I. und Salomon gab es die meisten Aufführungen über ihn. In den deutschen Jesuitendramen erscheint Johannes Hunyadi einige Male nur als eine heraufbeschworene Gestalt oder als Nebenfigur. Während in Ungarn Fürst Stephan Báthori, Paul Kinizsi und der Sieg bei Kenyérmezö sowie König Ludwig II. und die Schlacht bei Mohács in mehreren Dramen als Thema dienten, wurde von den deutschen Jesuiten kein einziges Spiel solcher Thematik aufgeführt.

---

[30] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 77.

Die Türkenherrschaft ist die letzte Periode in der Geschichte Ungarns, deren Gestalten und Ereignisse auf die deutsche Jesuitenbühne gebracht wurden. Aus dem Zeitraum zwischen 1526 und 1718 sind insgesamt drei Programme und neun Titelangaben über Stücke ungarischen Themas bekannt. Palatin Thomas Nádasdy und Sigismund Báthory, Fürst von Siebenbürgen tauchen als Hauptfiguren in je drei, Lodovico Gritti, der nach Ungarn gezogene italienische Diplomat in zwei, Palatin Nikolaus Ezsterházy und Kaiser Joseph I. in je einem Stück auf. Während aus dem Mittelalter ausschließlich Herrscher, staatliche Amtsträger und Heilige als Helden in den Stücken erscheinen, findet man aus der frühen Neuzeit unter den Dramenhelden auch eine bedeutende Persönlichkeit der ungarischen Aristokratie und einen ausländischen Diplomaten von hohem Rang. Die Ereignisse der Türkenkämpfe in Ungarn und die der Befreiung des Landes werden in insgesamt zwei, nur dem Titel nach bekannten Stücken dargestellt. All diese historischen Persönlichkeiten und Ereignisse erschienen–durch einige weitere Themen ergänzt–auch auf der ungarischen Jesuitenbühne.

Gleichzeitig ist es aber auffällig, dass die aus ungarischer Sicht wichtigen, mit symbolischer Bedeutung versehenen militärischen Ereignisse der Türkenkämpfe –wie zum Beispiel die Schlacht bei Mohács, der Fall von Buda, Eger und Szigetvár –und die Helden dieser Kämpfe wie Stephan Dobó, die zwei Nikolaus Zrínyi und Nikolaus Jurisics, sowie Emmerich Thököly und die Rákóczis unter den Themen der deutschen Jesuitenstücke gänzlich fehlen.[31] Während in Ungarn die Rückeroberung von Buda in vielen Stücken als Thema diente, reflektierten die deutschen Dramen nicht unmittelbar dieses Ereignis, und in Verbindung mit den Kämpfen gegen die Türken werden in diesen Stücken Österreich und die Habsburger Herrscher verherrlicht. Besonders auffällig ist es, dass das lateinischsprachige Drama des deutschstämmigen Andreas Friz[32] über Nikolaus Zrínyi im Kreis der deutschen Jesuiten keinen Nachfolger fand. Nachdem dieses Drama 1738 in Pressburg aufgeführt worden und im Druck erschienen war, folgten zahlreiche Spiele über Zrínyi in Ungarn. Im Jahre 1762 wurde auch eine deutsche Übersetzung des Dramas gedruckt. Das Salomon-Drama von Friz, das zusammen mit dem Zrínyi-Stück im Dramenband des Autors 1752 in Wien erschienen war, blieb im deutschen Sprachgebiet ebenfalls ohne Wirkung und Aufführung. Ganz und gar fehlen unter den Themen der deutschen Jesuitenstücke die Ereignisse der ungarischen Reformation, Rekatholisierung und Religionsverfolgung, unter anderem die bekannten

---

[31] Vgl. István Kilián, "Törökverő magyarok az iskoladrámákban," *Az Egri Múzeum Évkönyve* XI–XII (1974) 171–92; Staud, "Die Türkenkriege."

[32] *28.vii.1711 Barcelona; SJ 1726 Wien; †13.ix.1790 Görz (Jesuitenliteratur Antikerezeption – Kurzbiographie. http://gams.uni-graz.at:8080/fedora/get/o:arj-06B-2/bdef:TEI/get).

Übertritte zum Katholizismus, die in mehreren ungarischen Jesuitenstücken als Thema dienten. Auch die Geschehnisse der nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen wurden im deutschen Jesuitentheater überhaupt nicht reflektiert. Für die Interessen der Habsburger war es offensichtlich nicht wünschenswert, die Unabhängigkeitsbestrebungen, die konfessionellen Fragen und die die Türken besiegenden ungarischen Helden darzustellen. Die jüngst vergangenen und zeitgenössischen Ereignisse des 18. Jahrhunderts fehlen ebenfalls völlig unter den Dramenthemen.

Die zeitliche Entwicklung des Stoffspektrums zeigt, dass über König Stephan I. in der Zeit zwischen 1618 und 1768 genauso wie in Ungarn mit kleineren und größeren Unterbrechungen, aber kontinuierlich Stücke aufgeführt wurden. Die St.-Elisabeth-Dramen wurden zwischen 1575 und 1617 gespielt. Fast hundert Jahre lang, bis 1664 war Ungarn im Repertoire der deutschen Jesuiten durch drei Heilige, Stephan, Emmerich und Elisabeth vertreten. Die Aufführungen der Stücke, in denen die Thronstreitigkeiten der Könige Béla I. und Andreas I. bzw. der Söhne des Königs Béla III. dargestellt wurden, beschränkten sich auf einen verhältnismäßig kürzeren Zeitabschnitt, und zwar auf die Jahre zwischen 1751 und 1773. Stücke zu diesem Thema wurden in Ungarn etwas früher, seit 1725 bzw. seit 1716 gespielt. Diejenigen Stücke, welche die Hunyadis in den Mittelpunkt stellten, und die zwei Cillei-Stücke wurden zwischen 1687 und 1732 aufgeführt. Die türkischen Ereignisse kamen zwischen 1664 und 1718 auf die Bühne.

Das früheste Stück türkischer Thematik mit Ungarnbezug, und zwar über den Sieg des Königs Ludwig des Großen über die Türken im Jahre 1364, wurde anlässlich der 300-Jahr-Feier des Ereignisses, einen Monat nach der siegreichen Schlacht bei St. Gotthard im Jahre 1664 in Augsburg aufgeführt. Aus den Jahren nach der Befreiung von Buda, d. h. 1686 und 1688, sind die Titel von zwei Aufführungen bekannt, die auf die Befreiung Ungarns durch Österreich bzw. durch Leopold I. hinweisen. Anschließend an den Sieg bei Szalánkamén von 1691 und an den Friedensschluss von Pozsarevác/Passarowitz von 1718 gab es in Eichstätt je eine Aufführung: die eine 1692, die andere 1718. Laut den Periochen, die sich voneinander kaum unterscheiden, wurde beide Male das Stück gespielt, das vom Sieg des byzantinischen Kaisers Heracleios über den persischen König Chosrau (Chosrev, Chosru) Abharvez handelt. Auf den aktuellen Sieg über die Türken bzw. auf den Friedenabschluss weisen nur der Titel der Programme, ihr Argument und die thematische Parallele hin. Die ersten Stücke türkisch-ungarischen Inhalts entstanden in Ungarn viel früher, unmittelbar nach der Ansiedlung der Jesuiten, während ihre Zahl auf der deutschen Jesuitenbühne erst nach der Belagerung Wiens durch die Türken im Jahre 1683 zunahm. Dramen türkischen Inhalts, die auf die Türkengefahr, auf den Kampf gegen die Türken aufmerksam machen, wurden von den deutschen Jesuiten schon im 16. Jahrhundert aufgeführt, sie weisen aber keine

Ungarnbezüge auf, oder diese sind uns unbekannt. Die Türkenthematik diente den Jesuitendramatikern von Anfang an als propagandistisches oder auch als allegorisch-analogisierendes Element.

Die zwei Dramen über Lodovico Gritti wurden 1687 und 1693 aufgeführt. Dies zeigt, dass die deutschen Gritti-Stücke nach der Befreiung von Buda aktuell wurden und den nur dem Titel nach bekannten ungarischen Bearbeitungen des Themas etwa ein halbes Jahrhundert vorausgingen. Die drei Nádasdy-Stücke wurden zwischen 1755 und 1768, die drei Sigismund- Báthory-Spiele zwischen 1764 und 1769 im deutschen Sprachraum auf die Bühne gebracht. Letztere dürften mit dem großen internationalen literarischen Echo des erfolgreichen walachischen Feldzuges des Fürsten (1596) in Verbindung stehen. Diese Befunde geben zu erkennen, dass die meisten Themen nur innerhalb eines bestimmten Zeitraums auf der deutschen Jesuitenbühne präsent waren. Insofern bestehen in einigen Fällen–im Vergleich mit der Lage in Ungarn –signifikante Unterschiede.

Demgegenüber zeigt die geographische Verteilung der Dramenstoffe eine breite Streuung. Nur in einigen Fällen fanden an demselben Ort über dasselbe Thema zwei oder mehrere Aufführungen statt. So wurden zum Beispiel über König Stephan I. in Bamberg drei, in München zwei Stücke aufgeführt. Über Prinz Emmerich gab es in Dillingen zwei Aufführungen. Zwischen den an demselben Ort stattgefundenen Aufführungen mit demselben Thema vergingen in der Regel mehrere Jahrzehnte. Am abwechslungsreichsten war das Stoffspektrum in Eichstätt, Dillingen, München, Konstanz und Augsburg. In München wurden zum Beispiel neben König Stephan I. auch Spiele über den Hl. Emmerich, Ladislaus und Matthias Hunyadi, in Eichstätt Stücke über König Stephan I., Sigismund von Luxemburg und Ulrich von Cillei im Zusammenhang mit den türkischen Ereignissen aufgeführt. Das erste Matthias-Drama wurde 1687 in Augsburg gespielt, eben dort, wo das erste Drama türkischen Inhalts über Ludwig den Großen 1664 aufgeführt wurde. Die relativ hohe Zahl der Dramen zur ungarischen Geschichte bzw. mit einem Türkenbezug in Eichstätt am Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist höchstwahrscheinlich damit zu erklären, dass seit 1669 Marquard Schenk von Castell, damals Bischof von Eichstätt, als Prinzipalkommissar Leopolds I. am Reichstag in Regensburg fungierte. Der Eichstätter Bischof war es auch, der durch sein diplomatisches Geschick die Koalition von 1683 zur Abwehr der Türken zustandebrachte.[33]

---

[33] Ernst Reiter, "Schenk von Castell, Marquard Reichsfreiherr," in *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803: Ein biographisches Lexikon,* hg. von Erwin Gatz (Berlin: Duncker u. Humblot, 1990) S. 419–21; Anton Schindling, *Die Anfänge des immerwährenden Reichstags zu Regensburg: Ständevertretung und Staatskunst nach dem Westfälischen Frieden,* (Mainz: von Zabern, 1991). Auf den

Sowohl in München als auch in Ingolstadt wurde 1765 über Prinz Emmerich ein Stück aufgeführt. Über Ladislaus und Matthias Hunyadi wurde in Hildesheim und Luzern im gleichen Jahr, und zwar 1689 ein Drama gespielt. Aufgrund der Angaben ist anzunehmen, dass das Münchener Kolleg auf die Themenwahl der Kollegien in Bayern einen starken Einfluß ausübte. In der Vermittlung der Stoffe spielten von Fall zu Fall die nicht weit voneinander entfernt liegenden süddeutschen Ordenshäuser ebenfalls eine Rolle. Das scheinen die wenigen handschriftlichen Bemerkungen auf den Periochen zu bestätigen, die von der Zusendung eines Exemplars des Programms an ein anderes Ordenshaus berichten. Die zeitnahe Aufführung themengleicher Spiele kann eine Folge von Überlieferungszusammenhängen sein, die zwischen den benachbarten Ingolstädter und Dillingener Kollegien nachgewiesen werden konnten.[34] Über Prinz Emmerich wurde 1765 in Ingolstadt, 1766 in Dillingen, über Ladislaus und Matthias Hunyadi 1728 in Ingolstadt, 1732 in Dillingen je ein Stück aufgeführt. Nach der Annahme von Géza Staud wurde das Augsburger Matthias-Stück aus dem Jahr 1687 in demselben Jahr in Konstanz und im darauffolgenden Jahr in Pruntrut aufgeführt.[35]

Aus diesem Überblick geht hervor, dass es nur wenige Themen gibt, die nur ein einziges Mal bearbeitet und gespielt wurden. Mehrere herausragende Ereignisse und Persönlichkeiten der ungarischen Geschichte, die auf die Formierung des Geschichtsbewusstseins in Ungarn einwirkten, sind jedoch in den deutschen Jesuitenstücken nicht vertreten. Eine andere Gruppe der Ereignisse und Personen ist auf den deutschen Jesuitenbühnen in erheblich geringerem Maße als in Ungarn zum Dramenthema geworden. Der Kreis der im gleichen oder fast gleichen Anteil repräsentierten Personen und Ereignisse ist ziemlich klein. Diese Tatsache lässt sich nicht mit einem einzigen Grund erklären. Beeinflusst wurde die Themenwahl durch mannigfache Gründe und Motive: durch die ständischen Ideale wie die unterschiedliche Bewertung der *Virtus militaris*, eines wichtigen Elements der Selbstlegitimation des ungarischen Adels, durch die im gegebenen Ordenshaus zur Verfügung stehenden historischen Quellen, die örtlichen Interessen, historischen Traditionen und Ungarnverbindungen, weiterhin durch diplomatische und politische Gesichtspunkte, die Ansprüche an Aktualität, das persönliche Interesse der Rhetoriklehrer, die Vorstellungen des Mäzens und die Veränderungen in der jesuitischen Dramenkonzeption.

---

obigen Zusammenhang wurden wir von Prof. Dr. Ruprecht Wimmer und PD Dr. Dietmar Grypa (Eichstätt) dankenswerterweise aufmerksam gemacht.

[34] Wimmer, "Neuere Forschungen," 603.

[35] Staud, "Die Türkenkriege," S. 186.

Aufführungsanlässe, Autoren und Choragen, zitierte Quellen

Die Möglichkeit, die genauen Umstände der Aufführungen zu untersuchen, besteht nur bei den Stücken mit erhaltenen Programmen oder Texten. Dementsprechend macht das an den ersten Septembertagen gehaltene Eröffnungsspiel des Schuljahres, der so genannte *Ludus autumnalis*, mehr als die Hälfte der Aufführungen aus. Einige Stücke wurden von den Mitgliedern der Marianischen Kongregationen zur Fastenzeit aufgeführt. Dies war der Fall bei der Verkündigung des Vorstandes der Kongregation in Anwesenheit des Ortsbischofs oder zu Ehren anderer hochgestellter Personen. Das Wiener St.-Stephan-Spiel aus dem Jahre 1626 nahm die Rolle des so genannten *Ludus caesareus* ein, der, auf zwei Tage verteilt, zu Ehren Ferdinands II. und III. aufgeführt wurde. Eines der frühesten St.-Emmerich-Stücke wurde 1627 in Konstanz zu Ehren der Mitglieder des Kaiserhauses, des österreichischen Erzherzogs Leopold und seiner Frau, aufgeführt. Beide Aufführungen verweisen auf Verflechtungen zwischen Jesuitentheater und höfischen Interessen. Wir wissen, dass das Schultheater in den größeren Kollegien gelegentlich auch als Hoftheater fungierte. Der zuständige Bischof verteilte mehrmals Prämien an die Schuljugend, was gewöhnlich mit den Herbstspielen verbunden war. In drei Fällen war der die Prämien verteilende Bischof zugleich auch der Mäzen des Programms. Die die Leistungen des vergangenen Schuljahres anerkennende Prämierung–verbunden mit dem Schauspiel am Anfang des Schuljahres–war bei den Jesuiten seit 1580 allgemein verbreitet. Im Jahre 1590 wurde sie in Bayern sogar durch eine herzogliche Verordnung geregelt.[36] Die Einbeziehung des Schulrituals in die dramatische Handlung galt als eine allgemeine Praxis. Mitunter kam es auch als Hauptthema der Stücke vor.

Das Kölner St.-Stephan-Drama aus dem Jahre 1627 wurde in den Mauern des neben dem Jesuitengymnasium seit sieben Jahren im Bau befindlichen Kirchengebäudes aufgeführt. Für die Aufführung dürften zwei Gründe eine Rolle gespielt haben: zum einen die Rivalitäten zwischen den Stadtschulen, zum anderen die Anregung und Aufforderung, mit den zur Beendigung der Bauarbeiten erforderlichen Spenden nicht zu geizen. Das Stück über König Ludwig den Großen wurde anlässlich der 300-Jahr-Feier des Sieges über die Türken ebenfalls als Herbstspiel im Jahre 1664 in Augsburg aufgeführt.

Einen besonderen Fragenkomplex bildet die Identifizierung der Autoren und Regisseure (Spielleiter) der Stücke, der so genannten *Choragi*. Stücke zu schreiben und sie einstudieren zu lassen, gehörte gewöhnlich zu den Aufgaben

---

[36] Peter Sprengel, "Der Spieler-Zuschauer im Jesuitentheater. Beobachtungen an frühen oberdeutschen Ordensdramen," *Daphnis* 16 (1987) 47–106, hier S. 83–91. In den Ludi caesarei wurden die biblischen und historischen Persönlichkeiten ab der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit dem aktuellen Herrscher parallelisiert. Wimmer, "Le théâtre," S. 40.

des Rhetoriklehrers, deshalb werden die Spiele in der Fachliteratur meistens ihnen zugeschrieben. Die Stücke wurden aber nicht immer vom Rhetorikprofessor geschrieben, und der Autor und der Regisseur (*Choragus*) waren auch nicht immer dieselbe Person.[37] Zur Identifizierung der Verfasser bzw. der Choragen trägt bei, dass auf dem Titelblatt mancher der erhalten gebliebenen Periochenexemplare der Name des Autors oder des Regisseurs mit der Hand nachträglich aufgezeichnet wurde. Unter den neununddreißig Texten und Programmen ungarischer Thematik gibt es in etwa zehn Fällen auf dem Titelblatt der Perioche oder in der Fachliteratur einen Hinweis auf die Person des Autors oder des Regisseurs. Der Text des St.-Stephan-Stückes vom Philosophieprofessor im Münchener Kolleg, Franciscus Neumayr,[38] erschien in seinem 1758 in Ingolstadt und Augsburg herausgegebenen Dramenband. Die Autorschaft dieses Stückes unterliegt demnach keinem Zweifel. Aufgrund einer Bemerkung auf dem Titelblatt des Bandes haben wir angenommen, dass das Stück in München um 1740 aufgeführt wurde. Das Programm des 1710 in Eichstätt aufgeführten Ulrich-von-Cillei-Stückes wurde von Zsolt Alszeghy mit dem Cillei-Spiel in Zusammenhang gebracht, dessen Text in dem 1703 in Prag herausgegebenen Dramenband Carolus Kolczawas[39] erschien.[40]

Der Autor des Kölner St.-Stephan-Stückes aus dem Jahre 1627, Peter Hauzeur,[41] war der Rhetoriklehrer des Kölner Kollegs.[42] Hauzeur war dort seit 1624 als Professor für die Humaniora, später als Professor für Rhetorik tätig. Er starb 1629 im Alter von 28 Jahren. Das ist der einzige bekannte Dramentext von ihm. Der Autor des 1697 in München aufgeführten Ladislaus Hunyadi-Dramas heißt Michael Mischon (Michon),[43] der zwischen 1694 und 1699 Rhetoriklehrer in München war und auch zahlreiche weitere Stücke schrieb. Das Repertorium Valentins enthält zwischen 1695 und 1725 insgesamt acht Stücke von ihm, einige darunter sind Spiele historischen Inhalts. Ein Teil der Stücke wurde sogar mehrmals aufgeführt. Der Autor des 1728 in Ingolstadt über

---

[37] Valentin, *Le théâtre*, I, S. XXII–XXIII.

[38] *17.i.1697 München; SJ 3.x.1712 München; †1.v.1775 Augsburg (*Sommervogel*, V, 1654).

[39] *13.iv.1656 Prag; SJ 28.x.1673 Prag (?); †30.vii.1717 Kuttenberg (*Sommervogel*, IV, 1180).

[40] Carolus Kolczawa, "Vindex livor sui ultor seu Ulricus cilli," in Ders., *Exercitationes dramaticae*, 2 Bde (Pragae, 1703) I, 211–399; Alszeghy, "Magyar tárgyú," 100, 113. Für die Beschaffung eines Mikrofilms des Dramas von Kolczawa danken wir Prof. Dr. Peter Heßelmann (Münster) auch an dieser Stelle.

[41] *xi.1601 Harvien; SJ 28.viii.1619 Trèves; †viii.1629 Paderbor (Valentin, *Le théâtre*, II, 1059).

[42] Bei der Identifizierung der Verfasser und der Regisseure (Choragen) wurden der biographische Teil im Repertorium Valentins und die Biobibliographie Sommervogels verwendet.

[43] *16.v.1660 Romont; SJ 28.xi.1676 ?; †1.ii.1709 Regensburg (*Sommervogel*, V, 1070).

Ladislaus und Matthias Hunyadi aufgeführten Stückes heiβt Christoph Steinhausen,[44] der zwischen 1727 und 1730 in Ingolstadt als Rhetorikprofessor tätig war. Aus den Jahren 1729 und 1730 sind von ihm zwei weitere, ebenda aufgeführte Dramen bekannt.

Von den Regisseuren ist der Name von Johannes Baptista Frey[45] dank einer Anmerkung auf dem erhalten gebliebenen Exemplar des Programms der Haller St.-Stephan-Aufführung aus dem Jahre 1664 überliefert worden. Frey war vornehmlich als Prediger in Wien tätig; seine Predigten erschienen auf Deutsch. Der Zeitpunkt seiner Tätigkeit in Hall ist nicht bekannt. Der Name von fünf weiteren Choragen wurde mit Hilfe der handschriftlichen Anmerkungen der Programme und mit Hilfe des Repertoriums von Valentin bestimmt. Der Spielleiter des Regensburger Ladislaus V. (Postumus)-Stückes aus dem Jahre 1699 heiβt Josephus Halbmayr,[46] der zwischen 1699 und 1700 in Regensburg Rhetorik unterrichtete. Der Regisseur des 1702 in München aufgeführten Matthias Hunyadi-Stückes war Franciscus Seidner,[47] der zwischen 1700 und 1702 in München Rhetorik unterrichtete. Im Jahre 1690 wurde sein Stück, dessen Programm auch im Druck erschien, unter dem Titel *Lusus providentiae in Hildegunde Virgine Novesiania* in Eichstätt aufgeführt. Beim Burghausener Hl. Emmerich-Stück aus dem Jahre 1707 führte Ferdinand Silbermann[48] Regie, der zwischen 1706 und 1709 im Burghausener Kolleg Humaniora und Rhetorik unterrichtete. Die Leitung des Amberger St.-Stephan-Spiels lag in den Händen Maximilian Thors,[49] der zwischen 1714 und 1718 in Amberg Professor für Rhetorik war. Zwischen 1716 und 1718 erschienen drei Werke Thors im Druck, eines von ihnen ist ein Schuldrama biblischen Inhalts. Auf dem Titelblatt des Programms des Augsburger Matthias Hunyadi-Dramas aus dem Jahre 1687 ist der Name von Georg Ungmuth[50] zu lesen, der zwischen 1681 und 1687 in Augsburg Rhetorik unterrichtete.

Durch die Einbeziehung der aufgezählten Autoren und Regisseure wurde der Kreis der Dramenautoren und der *Choragi* durch mehrere neue, in der ungarischen Fachliteratur bisher nicht erwähnte Namen erweitert. Neben

---

[44] *29.x.1692 Kettnitzmühle; SJ 7.ix.1710 ?; †8.iii.1742 Ellwangen(Valentin, *Le théâtre*, II, 1119).

[45] *1608 Cilli (Styria); SJ 1626 ?; †5.ix.1676 Passau (*Sommervogel*, III, 972).

[46] *24.vi.1662 Eichstätt; SJ 1680 Landsberg; †24.ix.1733 Ebersberg (Valentin, *Le théâtre*, II, 1058).

[47] *6.xi.1657 Schwaz (Tirol); SJ 29.xi.1679 ?; †28.vii.1710 Dillingen (*Sommervogel*, VII, 1104).

[48] *23.x.1695 Prag; SJ 21.x.1710 ?; † 26.v.1770 Prag (*Sommervogel*, VII, 1206).

[49] *28.ii.1681 München; SJ 13.ix.1697 ?; †21.iii.1728 München (*Sommervogel*, VIII, 1).

[50] *17.xi.1638 Konstanz; SJ 8.iv.1655 Landsberg; †20.ix.1694 Rottweil (Valentin, *Le théâtre*, II, 1123).

Neumayr und Kolczawa, zwei namhaften Dramatikern, ferner neben dem in Ungarn arbeitenden Andreas Friz, schrieben oder inszenierten auch einige deutsche Jesuiten Schauspiele ungarischer Thematik. Unter ihnen zeichnet sich Michael Mischon (Michon) aus. Es ist anzunehmen, dass die *Choragi*, die auch mehrere Stücke oder andere Werke verfassten, nicht nur Regisseure, sondern zugleich auch Verfasser der Dramen ungarischer Thematik waren. Diese Namensliste der Choragen und Autoren kann aus den Arbeiten zur Geschichte der einzelnen Kollegien und aus dem örtlichen handschriftlichen Quellenmaterial noch ergänzt werden. Man darf auch nicht vergessen, dass die Stücke zur ungarischen Geschichte im Kontext der Dramen von bekannten Jesuitenautoren (z. B. Nikolaus Avancini,[51] Jacob Bidermann,[52] Georg Bernardt[53]) aufgeführt wurden.

In den meisten Dramentexten und Periochen findet man verschiedene Quellenhinweise, die eine Bestimmung der verwendeten Quellen ermöglichen. Einige Texte und Programme enthalten keinen einzigen Quellenhinweis, die meisten zitieren aber eine, zwei oder drei Quellen. Die auf mehr als drei Quellen hinweisenden Texte und Periochen gelten als Seltenheit. Die Autoren verwendeten aber nicht nur die angegebenen Quellen, da im Anschluss an die ausdrücklich genannten Quellen oft die Bezeichnungen „etc," „alii," „und andere," „et alii apud ipsum" zu lesen sind. Die überwiegende Mehrheit der abgekürzten Quellenverweise haben wir identifiziert. In den folgenden Überblick wurden auch einige nicht zitierte, aber durch die Fachliteratur identifizierte Quellen einbezogen. Im Folgenden werden die Quellen der Stücke ungarischer Thematik bzw. mit einem Ungarnbezug vorgestellt.

Die gröβte Quellengruppe machen verschiedene historiographischen Werke aus. Hinsichtlich der Zahl der Quellenangaben zeichnet sich das Werk von Antonio Bonfini unter dem Titel *Rerum Ungaricarum decades* besonders aus. Neben dessen erster Gesamtausgabe von 1568 stand seit 1581 auch seine deutsche Übersetzung den Dramenautoren zur Verfügung. Auf das Werk wird seit 1626 kontinuierlich verwiesen. Auch ein anderes Werk Bonfinis ist unter den zitierten Quellen zu finden, und zwar die Zusammenstellung *De origine et rebus gestis Polonorum* (Basel 1568). Von den historiographisichen Bearbeitungen der ungarischen Geschichte wurde ausserdem die Kirchengeschichte Melchior

---

[51] *1612 Diözese Trient; SJ 1627 Graz; †6.xii.1686 Rom (*Sommervogel*, I, 668).

[52] *1578 Ehingen (Schwaben); SJ 1594 Landsberg (Lech); †20.viii.1639 Rom (Bautz, *Kirchenlexikon*, I, 583).

[53] *1595 München; SJ 1613 München; †1660 Landsberg.(Annales Collegii Monacensis, München, Archiv der Oberdeutschen Provinz S. J., Mscr. I, 45, 493. Für den Hinweis danken wir Prof. Dr. Fidel Rädle (Göttingen).

Inchofers[54] unter dem Titel *Annales ecclesiastici Regni Hungariae* (Rom 1644) als Quelle verwendet. Die sich auf die ungarische Geschichte beziehende spezielle Fachliteratur beschränkt sich überwiegend auf die erwähnten Arbeiten Bonfinis und Inchofers. Unter den angegebenen Quellen sucht man vergeblich nach den Namen weiterer humanistischer Geschichtsschreiber, wie z. B. Pietro Ransano, Nikolaus Istvánffy, Stephanus Thuróczy und Ludovico Tubero, desgleichen nach Autoren von deutsch- und lateinischsprachigen Geschichtswerken aus dem 16. und 17. Jahrhundert, wie z. B. János Nadányi, Péter Révay, Levinus Hulsius, Nikolaus Reusner, Wilhelm Dillich und Abraham Ortelius, und nach ungarischen Jesuitenhistorikern, wie z. B. Márton Szentiványi,[55] Sámuel Timon,[56] Károly Péterffy[57] und Ferenc Kazy.[58]

Unter den Geschichtswerken mit regionalem Interesse findet man die Zusammenstellung von Johann Adlzreiter von Tettenweis unter dem Titel *Annales Boicae gentis* (München 1662/63), die von dem Jesuiten Johann Vervaux[59] herausgegeben wurde. Ebenfalls hierher gehören die Arbeit von Martin Cromer unter dem Titel *De origine et rebus gestis Polonorum libri* (Basel 1558), die von Joannes Dubravius unter dem Titel *Historia Boiemica* (Basel 1575) und die von Aeneas Sylvius Piccolomini unter dem Titel *De Bohemorum et ex his imperatorum aliquot origine ac gestis historia* (Basel 1575).

Unter den Bearbeitungen der europäischen Geschichte zeichnet sich das Werk des bekannten Humanisten Flavius Blondus (Biondo) unter dem Titel *Historiarum ab inclinatione Romanorum decades* (Venedig 1483) aus, der erste systematische Überblick der Geschichte Europas vom Untergang des Römischen Reiches bis zum 15. Jahrhundert. Von den zitierten Weltgeschichten gilt die berühmte Chronik von Joannes Zonaras unter dem Titel *Epitome historion* (Basel 1557) als die früheste, in der die Ereignisse von der Schöpfung der Welt bis 1118 behandelt werden. Von den humanistischen Weltgeschichten konnte

---

[54] *1585 Wien (nach anderen: Kőszeg (Güns in Ungarn); SJ 26.iii.1607 Rom; †28.ix.1648 Milano (Bautz, *Kirchenlexikon*, II, 1269 f.).

[55] *20.x.1633 Liptószentiván; SJ 20.x.1653 Leoben; †20.iii.1705 Nagyszombat (Trnava) (http://www.jezsuita.hu/adattar/szentivanyi.htm; Vgl. *Sommervogel*, VII, 1763).

[56] *20.vii.1675 Turna (Komitat Trentschin); SJ 18.x.1693 ?; †7.iv.1736 Kassa (Kosice) (József Szinnyei, *Magyar írók élete és munkái*, 14 Bde [Budapest: Hornyánszky Viktor, 1891–1914] XIV, 180. Vgl. *Sommervogel*, VIII, 27.

[57] *24.viii.1700 Pozsony (Bratislava); SJ 15.x.1716 Pozsony; †24.viii.1746 Pozsony (Szinnyei, *Magyar írók*, X, 866. Vgl. *Sommervogel*, VI, 617).

[58] *7.iv.1695 Léva (Levice); SJ (1713) ?; †11.vi.1759 Pozsony (Szinnyei, *Magyar írók*, V, 1303).

[59] *1.xii.1586 Xivry-le-Franc (Lothringen); SJ 28.x.1618 (Trier); †15.ix.1661 München (Bautz, *Kirchenlexikon*, XII, 1291–294.).

das Werk von Johannes Nauclerus unter dem Titel *Memorabilium omnis aetatis et omnium gentium chronici commentarii* (1506, herausgegeben in Tübingen 1516) und das Werk von Marcus Antonius (Coccius) Sabellicus unter dem Titel *Enneades* (Venedig 1498) als Quelle identifiziert werden. Von den Weltgeschichten aus dem 16. und 17. Jahrhundert sind folgende Werke unter den angegebenen Quellen zu finden: das Werk von Laurentius Surius *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum, ab anno salutis 1500 usque ad annum 1566* (Köln 1566) sowie die in zahlreichen Auflagen erschienenen Arbeiten zweier Jesuiten: das Werk von Orazio Torsellino[60] (Horatius Tursellinus) *Historiarum ab origine mundi usque ad annum 1598 epitomae libri X* (Rom 1591) und die Chronik von Philippe Briet[61] (Philippus Brietius) *Annales mundi sive chronicon universale* (Paris 1662). Der Typ der Geschichtsenzyklopädien ist durch das Werk von Louis Moreri (Morerus) unter dem Titel *Le grand dictionaire historique* (Lyon 1674) vertreten, das mehrere Auflagen erlebte und auch ins Deutsche übersetzt wurde (Leipzig 1709).

Die Gruppe der Überblicke zur universalen Kirchengeschichte ist durch das zwischen 1588 und 1607 in zwölf Bänden erschienene Werk von Caesar Baronius unter dem Titel *Annales ecclesiastici* im Quellenmaterial vertreten. Zu den kirchengeschichtlichen Werken zu rechnen sind die Arbeit von Raphael Fulgosius *Repertoria* (Lyon 1544) und die des im 11. Jahrhundert lebenden Benediktinerabtes Sigebertus von Gembloux unter dem Titel *Gesta abbatum Gemblacensium* (Paris 1513). Im 17. und 18. Jahrhundert galten beide Arbeiten als wichtige Nachschlagewerke. Von den Enzyklopädien beruft man sich auf die Arbeit von Laurentius Beyerlinck *Magnum theatrum vitae humanae* (Köln 1631). Von der Verwendung historisch-geographischer Werke zeugt die in mehreren Auflagen erschienene, auch ins Deutsche übersetzte Arbeit des Jesuiten Antonio Foresti[62] unter dem Titel *Mappa mondo istorico* (Parma 1690). In Johann Jakob Fuggers 1555 entstandener, durch Sigmund von Birken unter dem Titel *Spiegel der Ehren des hoechstloeblichen Kayser- und Koeniglichen Erzhauses Oesterreich* (Nürnberg 1688) erweiterter Arbeit wird die Geschichte des Hauses Habsburg dargestellt.

Eine eigene Gruppe bilden im Quellenmaterial die hagiographischen Werke. Die Quelle, auf die man sich nach Bonfini am häufigsten beruft, ist die in sechs Bänden und zahlreichen Auflagen und Übersetzungen unter dem Titel *De probatis sanctorum historiis* (Köln 1570/75) erschienene Zusammenstellung von Laurentius Surius. Die großangelegte hagiographische Publikationsreihe der Bollandisten *Acta Sanctorum* (Antwerpen 1643–1794) und die in mehreren Auflagen und Übersetzungen unter dem Titel *Flos sanctorum* (Madrid 1599/1601)

---

[60] *xi.1544 Rom; SJ 10.viii.1562 Rom; †6.iv.1599 Rom (*Sommervogel*, VIII, 138).

[61] *6.iii.1601 Abbeville; SJ 13.ix.1619 ?; †9.xii.1668 Paris (*Sommervogel*, II, 156).

[62] *Carpi; SJ ?; †25.viii.1692 Parma (*Sommervogel*, III, 880).

erschienene zweibändige Sammlung mit Lebensgeschichten der Heiligen von Pedro de Ribadeneira[63] sind ebenfalls unter den angegebenen Werken zu finden. Die mariologische Literatur ist durch fünf jesuitische Arbeiten vertreten: durch *Maria Deipara Thronus Dei* (Neapel 1613) von Pietro Antonio Spinelli,[64] durch *Mundus Marianus* (Wien 1646) von Laurentius Chrysogonus,[65] durch *Atlas Marianus* (Trient 1655) von Wilhelm Gumppenberg,[66] durch *Trophaea Mariana* (Antwerpen 1658) von Juan Eusebio Nieremberg[67] und durch *Hortus Marianus* (Dillingen 1682) von Michael Pexenfelder.[68] Alle diese Werke erlebten mehrere Auflagen. Je ein Marienwallfahrtsort steht im Mittelpunkt des in mehrere Sprachen, unter anderem auch ins Lateinische übersetzten Werkes von Louis Richeome[69] unter dem Titel *Le pelerin de Lorete* (Bordeaux 1604) bzw. des Mirakelbuches über Mariazell von Thomas Weiss unter dem Titel *Diva Virgo Cellensis* (Wien 1637).

Die moraltheologische Literatur der Jesuiten ist durch Georg Stengels[70] *Opus de Iudiciis Divinis* (Ingolstadt 1651), die Aszetik durch Johannes Nádasis[71] *Annua eremus divini amoris* (Wien 1687) vertreten. Zur schöngeistigen Literatur gehört streng genommen nur ein einziges Werk: Paolo Giovios berühmte Biographiesammlung über Männer mit militärischen Tugenden unter dem Titel *Elogia virorum bellica virtute illustrium veris imaginibus supposita* (Florenz 1551).

Die in den Dramentexten und Periochen zitierten und identifizierten, insgesamt etwa 35 Quellen zeigen ein abwechslungsreiches Bild und beweisen die enge Beziehung des Jesuitendramas zu anderen Gattungen der Literatur

---

63 *1.xi.1526 Toledo; SJ 1540 Rom; †22.ix.1611 Madrid (Bautz, *Kirchenlexikon*, VIII, 167 ff. Vgl. *Sommervogel*, VI, 1724: *1.11.1527; SJ 18.ix.1540 Rom).

64 *1.iii.1555 Neapel; SJ 22.iii.1573 Nola; †14.xii.1615 Rom (*Sommervogel*, VII, 1443).

65 *1590 Spalato (Dalmatien); SJ 1607 ?; †24.iii.1650 Trieste (*Sommervogel*, II, 1166).

66 *17.vii.1609 München; SJ1625 Landsberg (Lech); †8.v.1675 Innsbruck (Bautz, *Kirchenlexikon*, II, 393 f. Vgl. *Sommervogel*, III, 1952).

67 *9.ix.1595 Madrid; SJ 2.iv.(oder: 31.iii.)1614 Salamanca; †2.(oder: 7.) iv.1658 Madrid. (Bautz, *Kirchenlexikon*, VI, 757–65. Vgl. *Sommervogel*, V, 1725).

68 *9.iv.1613 Arnsdorf (Diözese Passau); SJ 20.x.1630 ?; †23.ii.1685 Landshut (*Sommervogel*, VI, 641).

69 *1544 Digne; SJ 25.vii.1565 Paris; †15.ix.1625 Bordeaux. (*Sommervogel*, VI, 1815-831).

70 *.iv.1585 Augsburg; SJ 5.vii.1601 Landsberg; †10.iv.1651 Ingolstadt (*Sommervogel*, VII, 1546 f.)

71 *13.i.1613 Nagyszombat (Trnava); SJ 14.viii.1633 Leoben; †3.iii.1679 Wien (Gábor Tüskés, *Johannes Nádasi. Europäische Verbindungen der geistlichen Erzählliteratur Ungarns im 17. Jahrhundert*, {Tübingen: Max Niemeyer, 2001) S. 111, 116, 146. Vgl. *Sommervogel*, V, 1520 f.

sowie die Auseinandersetzung mit der Historiographie. Diese Quellenbasis spiegelt die Eigentümlichkeiten der jesuitischen Bildung wider, und sie ist viel breiter als das bisher identifizierte Quellenmaterial der Dramen historischer Thematik in Ungarn, obwohl auch einige Überlappungen zu entdecken sind. Erklärt wird die breitere Quellenbasis durch die gemeinsame Untersuchung der Quellen in den Stücken ungarischer Thematik bzw. mit einem Ungarnbezug. Zu beachten ist in der historiographischen Literatur das häufige Zitieren der humanistischen Geschichtsschreibung und der frühneuzeitlichen, von Jesuiten geschriebenen Geschichtswerke, ferner die Verwendung mehrerer wichtiger Nachschlagewerke. Neben der historiographischen Literatur in engerem Sinne darf auch die Anwesenheit der hagiographischen, mariologischen, theologischen und aszetischen Werke nicht vernachlässigt werden. Gleichzeitig gibt es aber auffällig wenig Spezialliteratur zur ungarischen Geschichte unter den zitierten Quellen. Dies zeigt, dass die deutschen Jesuiten ihre Kenntnisse über die Geschichte Ungarns größtenteils aus Handbüchern, aus Bearbeitungen der europäischen Geschichte und der Weltgeschichte, aus Legendensammlungen und anderen, kompilativ angefertigten Arbeiten sowie aus den Werken zur Geschichte der benachbarten Tschechen und Polen erworben haben.

Dieser Überblick über die Quellen macht auch evident, dass die Stücke umfangreiche Kenntnisse über die ungarische Geschichte vermittelten. Diese Kenntnisse wurden in breitere, europäische Zusammenhänge eingebettet und zusammen mit den verschiedensten Legendenelementen, theologischen Vorstellungen und religiösen Überlieferungen behandelt. Dass die Dramenautoren die angegebenen Quellen auch gelesen haben, ist nicht zu beweisen, es lässt sich aber feststellen, dass sie ihr aus den Quellen geschöpftes historisches Wissen mit großer Freiheit verwendeten. Die Erläuterungen in den Quellen wurden mehrmals außer Acht gelassen, die Ereignisse wurden umfunktioniert. Es wurden auch von den Quellen abweichende Daten mitgeteilt, es wurde kontaminiert und es kommen auch historische Irrtümer und bewusst eingesetzte Halbwahrheiten vor.

Ethnische Stereotype, Nationalsymbole, historische Topoi

Im Folgenden geht es darum, die inhaltlichen und rhetorischen Eigentümlichkeiten derjenigen Stücke, die über das Bild Ungarns und seiner Geschichte Auskunft geben, in chronologischer Folge kenntlich zu machen. Wie schon erwähnt, haben wir über die Periode vor der Staatsgründung durch König Stephan nur einige deutsche Jesuitendramen mit einem Ungarnbezug gefunden. Die Geschichte des Trebellus wurde mehrmals bearbeitet. Dies schildert, wie der zum Christenglauben bekehrte bulgarische Herrscher seinen das Christentum ableugnenden und zum Heidenglauben zurückgekehrten Sohn

streng bestraft.[72] Die Aktualität der Neuburger Aufführung aus dem Jahre 1698 wird durch die seit fünfzehn Jahren andauernde Zurückdrängung der Türken erklärt. Trebellus (705–719) konnte aufgrund des hunnisch-ungarischen Herkunftsmythos „ungarischer und bulgarischer König" genannt werden: Nach der auch durch Bonfini festgehaltenen historischen Überlieferung wohnten die Bulgaren anfangs in der Nachbarschaft der Hunnen, und Trebellus besiegte die neben den Ungarn für einen weiteren Stamm der Hunnen gehaltenen Awaren.[73]

Nach der Perioche spielt Ungarn die Hauptrolle in den allegorischen Chorszenen, die an die drei Teile des Stücks anschliessen, während in der Handlung selbst zwei ungarische Gestalten auftreten. Der erste ist der christliche Rackinus, „Dux Hungarici," der Helfer, Berater, Freund und ein Befreier des eingekerkerten christlichen Sohnes von Trebellus, der zweite Solymus, „Dux Hungarici Etnici," der vermutlich die Rolle des falschen Freundes von Rackinus spielte. Im ersten Chor flieht die traurige Hungaria zum Einsiedler gewordenen Trebellus. Er wird von heidnischen Helden und Göttern – Herkules, Mars, Apollo und Diana – verfolgt, die von den Ungarn bisher verehrt wurden. Hungaria wird von einem Engel gerettet, und dieser übernimmt die Regierung über das Land. Im zweiten Chor sucht der wahre Freund seinen Gefährten vergeblich in Ungarn, das sich in aufgewühltem Zustand befindet. Im dritten Chor wird die ungarische Kirche von der griechischen, aus welcher der wahre Glaube zuerst nach Ungarn kam, getröstet. Am Beispiel des Sturzes von Julianus Apostata wird gezeigt, wie der dem wahren Glauben abtrünnig gewordene König von Gott bestraft wird. Nach einer Schlussfolgerung im Epilog ergab sich die Annahme des christlichen Glaubens in Ungarn aus dem Sieg des Trebellus über die Heiden. In der Handlung selbst spielen die Ungarn eine geringere Rolle als die Deutschen, die vom Christ gebliebenen Sohn des Trebellus gegen seinen heidnischen Bruder zu Hilfe gerufen werden. Die Allegorisierung der Chöre ist aber gänzlich auf der Gestalt von Hungaria aufgebaut. Hervorzuheben ist die Bemerkung des dritten Chors, nach dem das Christentum durch die griechische Kirche unter den heidnischen Ungarn bekannt wurde.

Was die St.-Stephan-Stücke betrifft, können aufgrund eines Vergleichs zwischen den ungarischen und deutschen Spielen desselben Inhalts zahlreiche verwandte Züge nachgewiesen werden. Die Gestalt des Königs diente hier wie dort recht mannigfaltigen Zwecken. Die wichtigsten Handlungselemente der

---

[72] Vgl. Szarota, *Das Jesuitendrama*, III/ 2, 2257–259.

[73] Antonio Bonfini, *Rerum Ungaricarum Decades*, 4 Bde, hg. v. József Fógel, Béla Iványi, László Juhász usw. (Leipzig/Budapest: Teubner, 1936–1976) II, 330.

deutschen Dramen stimmen im Wesentlichen mit denen in Ungarn überein:[74] der Sieg über Kupa, Kaiser Konrad, Gyula und die Bulgaren; die Wahl Stephans zum König und seine Krönung; seine Eheschließung mit Gisela; der Verlust seines Sohnes Emmerich und die Frage der Thronfolge; ein gescheiterter Mordversuch an Stephan; die Darbietung der Landeskrone an Maria. Allein die Blendung und die Vertreibung Vazuls sind in den deutschen Stücken nicht zu finden. Es kommt aber in ihnen das Motiv des Zungenabschneidens bei einem Adligen namens Ladislaus vor, der in Anwesenheit von Prinz Emmerich die Jungfrau Maria beschimpfte. Diese Handlungselemente zeigen die deutsche Rezeption der Hauptzüge in der ungarischen St.-Stephan-Überlieferung. Die recht komplexe Gestalt Stephans trägt hier wie dort verschiedene symbolische Bedeutungen: Er gilt als Ideal des tugendhaften Herrschers; als Träger der christlichen Tugenden und als Beschützer des katholischen Glaubens; als Vertreter des Primats, der Heiligkeit und der Auserwähltheit; seine Krönung ist das Vorbild aller weiteren zukünftigen Krönungen; seine Person ist eine Verkörperung der echten Marienverehrung.

Ein weiterer gemeinsamer Zug der Stücke ist die Verwendung der mythologischen Parabeln sowie die Absicht, die Herrschaft des Königs religiös zu legitimieren. Diese so genannten Legitimationsdramen stellen eine Parallele zwischen König Stephan und den aktuellen Herrschern her und bringen auf diese Weise die Legitimationsbestrebungen der Habsburger zum Ausdruck. Wie schon früher erwähnt, diente Stephan in Ungarn und im deutschen Sprachbereich mehrmals als Stoff von Fest- und Repräsentationsaufführungen. Am Anfang des vierten Teils des Wiener *Ludus caesareus* aus dem Jahre 1626 wird das österreichische Herrscherhaus von Fortitudo und Achilles verherrlicht, und der frisch gekrönte ungarische König Ferdinand III. wird von ihnen begrüßt. Die deutschen und die ungarischen Jesuiten ließen die historische Chronologie in der Verknüpfung der biographischen Ereignisse in gleicher Weise mehrmals außer Acht. Die willkürliche Mischung der Geschichtsereignisse und Legendenmotive begegnet häufig. Auch können zwischen der aktuellen historisch-politischen Lage und den handlungsbestimmenden Elementen Parallelen beobachtet werden. Die Handlung wird mit der Zeit verengt, der Aufbau der Dramen wird vereinfacht. Der seit 1750 zur Geltung kommenden ungarischen Rezeption von Neumayrs St.-Stephan-Stück entspricht im deutschen Sprachraum die Verstärkung des Regnum Marianum-Motivs, das zum zentralen Thema der Spiele wurde. In Neumayrs Stück erscheint das Motiv des Deutschenhasses bei den Ungarn: Die Ungarn sind eher bereit, zum christlichen Glauben überzutreten, als dass der deutsche Kaiser ihr Herrscher wird.[75]

---

[74] Vgl. Pintér, "Szent István alakja," 192–93. Zum Motiv des Zungenabschneidens, das als Strafe im sogenannten Zweiten Gesetzbuch König Stephans I. zu finden ist, vgl. Bernát Heller, "A Csanádmonda fő eleme," *Ethnographia*, 27 (1916) 161–68.

[75] Alszeghy, "Magyar tárgyú," 104.

Fragt man, was die Stephan-Stücke voneinander unterscheidet, lässt sich folgendes feststellen: Während in den ungarischen St.-Stephan-Stücken „die Gestalt des heiligen Herrschers keinerlei Profanierung oder Leichtigkeit erduldet,“[76] erfreut sich in den deutschen Stücken die Wohltätigkeit des Königs und das darauf folgende Legendenmotiv des Bartraufens großer Beliebtheit. Dieses Motiv gelangte auch in einen Teil der St.-Emmerich-Stücke. In den Zwischenspielen der Kölner Aufführung aus dem Jahre 1627 bilden unter anderem „findige Diebe“ lebende Tableaus; im vierten Teil stehlen diebische Ungarn den thrakischen Prinzen die für Stephan bestimmten Geschenke. Die Einfügung solcher und ähnlicher komischer Szenen und Gestalten kann als eine Eigenart des bayrischen und österreichischen Jesuitendramas betrachtet werden.[77]

Während Königin Gisela in den ungarischen Vazul-Dramen oft eine intrigante, negative Rolle spielt, auf die die König Stephan auferlegten Sünden übertragen werden,[78] ist sie in den deutschen St.-Stephan-Stücken keine wichtige Figur; in den St.-Emmerich-Stücken hingegen spielt sie eindeutig eine positive Rolle. Die Einbeziehung der örtlichen Geschichtstradition in die Handlung bildet ein konstitutives Element im Eichstätter St.-Stephan-Drama aus dem Jahre 1746. Dieses wurde nämlich nach der inhaltlichen Zusammenfassung am Anfang des Programms zu Ehren der Stadtgründung und zu Ehren der Tausendjahrfeier der Annahme des christlichen Glaubens aufgeführt. Das Stück wurde in der Pfarrkirche, in der Nähe der Reliquien des Diözesanpatrons, des Hl. Wilibald, gespielt, der die Ruinen der durch die Hunnen Attilas zerstörten früheren Kirche aufgefunden hatte. Das Argumentum zieht eine Parallele zwischen der uralten Verehrung der Jungfrau Maria in der Stadt und ihrer Krönung zur Königin Ungarns.

Von den literarischen Topoi der Geschichte des ungarischen Volkes erscheint im ersten Teil des Kölner St.-Stephan-Stückes aus dem Jahre 1627 *fertilitas Pannoniae*, die von der Jungfrau Maria nach Ungarn geschickt wird. In der Chorszene des ersten Teils der Haller Aufführung aus dem Jahre 1664 freut sich Hungaria über den Fortschritt des Glaubens, und Providentia prophezeit die Zerstörung des Landes bis auf die letzten Mauern durch die Ketzerei und

---

[76] Pintér, “Szent István alakja,” 195.

[77] Fidel Rädle, “Italienische Jesuitendramen auf bayerischen Bühnen des 16. Jahrhunderts,” in *Acta Conventus Neo-Latini Bononiensi*, hg. v. R. J. Schoeck, (Binghamton, New York: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1985) S. 303–12, hier S. 308; Jean-Marie Valentin, “Die Lustige Person im dramatischen Werk des J. B. Adolph S. J. und des Maurus Lindemayr O. S. B.,” *Austriaca* 14 (1982) (Sonderheft *Aspekte des Komischen im österreichischen (Volks)-Theater. 18./20. Jahrhundert.* Actes du colloque de Nancy 20–21 novembre 1981) 29–47.

[78] Pintér, “Szent István alakja,” 193.

durch Mohammed. In der Chorszene des fünften Teils werden die christlichen Fürsten durch den Glauben zum Kampf gegen die Türken angespornt. Das Bild des bis auf die letzten Mauern zerstörten Landes verweist auf den Topos *ruina Hungariae.* Im zweiten Teil des Feldkircher Stückes aus dem Jahre 1712 bekräftigen die gegen Kaiser Konrad aufbrechenden ungarischen Feldherren ihren gegenüber Stephan abgelegten Eid, nach dem sie für den König und für das Land *ihr Leben und Blut* hingeben („pro Rege et Regno sanguinem ac vitam fundere").

Zu den beliebten, sich in mannigfaltiger Weise wiederholenden Topoi zählten von Anfang an Marias Rolle als *Patrona Hungariae* und die Bezeichnung Ungarns als *Regnum Marianum.* Die beiden Topoi wollten daran erinnern, dass König Stephan der Gottesmutter Maria seine Krone dargeboten und sein Land übereignet hatte. In Neumayrs St.-Stephan-Stück wird der König, der nach dem Tod seines Sohnes das Land der Jungfrau Maria darbietet, als Vorbild der echten Marienverehrung vorgestellt. Maria erscheint hier unter den Namen Regina, Vicaria und Domina Hungariae, der Hl. Stephan unter dem Namen Vicarius Mariae, und die Jungfrau Maria wird von den heidnischen Ungarn unter dem Namen Magna Domina verehrt und angenommen. Dieses Drama dürfte zur Verbreitung des *Regnum Marianum*-Topos in den deutschen St.-Stephan-Stücken wesentlich beigetragen haben. Der Epilog des Konstanzer Stückes aus dem Jahre 1745 ist auf dem *Garten*-Topos aufgebaut: Pannonien wurde von Stephan aus der Wüste des Heidentums in einen blühenden Garten verwandelt und der Jungfrau Maria geweiht, („floruerit hortus, quot in eo flores plantavit Stephanus, dum Regnum Pannoniae in hortum mutavit, et Virgini sacravit"), in dem Luthers Rose unter Dornen geworfen wurde, Calvins Lilien verwilderten, Arius und Mohammed verstummten. Im Eichstätter Lieder- und Musikstück aus dem Jahre 1746 wird Ungarn als das Land der Jungfrau Maria mit dem Eichstätter Garten Mariens in eine Parallele gesetzt. Das Motiv *Ungarn als Garten Mariens* erscheint auf Österreich bezogen am Ende des zweiten Chors in der Freiburger Aufführung aus dem Jahre 1759.

Dank seiner Frau, Gisela, spielt Stephan in den deutschen Stücken, in denen die Geschichte der Wahl Heinrichs II. zum Kaiser bearbeitet wird, eine wichtige Rolle. In diesen Dramen folgt der Handlungsverlauf im Wesentlichen der Legende von Heinrich und dem Verlauf der historischen Ereignisse. Deren Hauptmomente sind folgende: Heinrichs Vision am Grabe St. Wolfgangs, die Heinrich als das Vorzeichen seines bevorstehenden Todes deutet; die Hochzeit von Stephan und Gisela; die Rivalität Heinrichs mit dem Meißener Markgrafen Ekkehard; die Ermordung des Markgrafen; die Wahl Heinrichs zum Kaiser. Im Eichstätter Spiel aus dem Jahre 1722 hat Stephan nach dem Programm eine aktive, die Handlung mehrmals vorwärts treibende Rolle. Nach dem Titel des Programms veranschaulicht die Handlung selbst die göttliche Vorsehung. Im zweiten Auftritt des ersten Aktes erfolgt ein Hinweis auf die geplante Hochzeit

von Stephan und Gisela, bzw. auf ihre Vorbereitungen. Heinrich erzählt im vierten Auftritt Stephan über die Jungfrau Maria. Der dritte Auftritt des zweiten Aktes stellt ein „Spiel im Spiel“ dar: Die im Gefolge Stephans befindlichen Herren führen zur Unterhaltung Heinrichs ein Schauspiel auf, in dem es darum geht, die Götzen in Ungarn zu stürzen und das Bild Mariens aufzustellen. Die Zerstörung der heidnischen Götter ist in diesem Auftritt das Vorbild der späteren Bekehrung Ungarns zum christlichen Glauben.[79] Im vierten Auftritt befreit Stephan Gisela aus der Gefangenschaft Ekkehards. Im ersten Auftritt des dritten Aktes sind italienische Komödianten gerade dabei, anlässlich der Hochzeit von Stephan und Gisela eine Oper aufzuführen. Im dritten und vierten Auftritt des vierten Aktes erkennt Stephan den verkleideten Heinrich und bittet ihn, an den Hof zurückzukehren. Schließlich im fünften Auftritt des fünften Aktes bekommt Heinrich Kunigunde zusammen mit der kaiserlichen Krone, Stephan hingegen erhält Gisela zusammen mit dem christlichen Glauben.

Die Hauptmotive der deutschen St.-Emmerich-Stücke sind die folgenden: die königliche Herkunft Emmerichs und seine Erziehung; sein andächtiges, heiliges Leben und seine Marienverehrung; seine Keuschheit, die er auch während der Ehe bewahrte; die Überwindung der Verlockungen des weltlichen Lebens; der frühe Tod Emmerichs und die Fahrt seiner Seele in den Himmel. Nach den Periochen ist die Handlung in diesen Spielen viel ärmer als die der St.-Stephan-Dramen, und in all diesen Stücken steht die Tugend der Keuschheit als ein Motiv legendären Ursprungs im Mittelpunkt. Es wurde versucht, die dürftige Handlung durch die Einbeziehung weiterer Motive zu erweitern und zu bereichern, wie z. B. die geistliche Jagd Emmerichs; die Wohltätigkeit König Stephans; die königlichen Vorfahren Emmerichs und seine Nachfolger, die seine Keuschheit nachahmten; die mit Emmerich verbundenen Wunder und Visionen. Es ist möglich, dass das Jagdmotiv auf den angeblichen Grund des Todes Emmerichs verweist. Die mythologischen Parallelen sind auch hier zu finden, und im Konstanzer Stück aus dem Jahre 1627 gibt es eine Fülle an komischen Elementen. Dazu gehören z. B. die sprechenden Namen, von denen der Name des Emmerich zum Bösen verleitenden Höflings Thrasonius auf den prahlenden Soldaten im Lustspiel von Terenz unter dem Titel *Eunuchus* verweist. Der Jäger Cuculus führt am Ende des ersten Teils zusammen mit dem Kneipenwirt eine zum Lachen reizende Fabel auf; im zweiten Teil geht er zu den Zigeunern, um wahrsagen zu lernen; er wird selbst Zigeuner und will sich mit der von Zigeunern erlernten Kunst der Wahrsagerei Geld von den Bauern erschwindeln. Der Zigeuner ist eine beliebte Figur in den Schuldramen in Ungarn, aber sein Auftritt in einem Stück historischen Inhalts gilt als eine Kuriosität.

---

[79] Szarota, *Das Jesuitendrama*, I/2, 1732/a.

Im zweiten Teil des Dillinger Stücks aus dem Jahre 1626 erscheint von den Nationalsymbolen der Reichsapfel als Sinnbild Ungarns und des weltlichen Lebens. Der Apfel wird durch die Gottesliebe zerstört, dann überreicht die Keuschheit Emmerich das Kreuz aus dem Landeswappen. Im dritten Teil ermahnt die Keuschheit das wegen seiner Verwaistheit weinende Ungarische Königreich, was eine Variante des Topos *querela Hungariae* darstellt. In der Gestalt von Genien erscheint Hungaria sowohl im Prolog als auch im Epilog des Burghausener Stückes aus dem Jahre 1707. Im Prolog wird Maria von Hungaria gegen Mohammed um Hilfe gerufen, und im Epilog empfiehlt sie sich in ihren Schutz. Im Programm wird die Geschichte der Versuchungen Emmerichs mit einem gewissen Humor dargestellt, und die in seinem Leben die Rolle der Frau einnehmende Maria wird mit menschlichen Zügen versehen.

Von den Stücken über die dritte Heilige aus dem Árpádenhaus, Elisabeth von Thüringen, ist allein der Text der Fuldaer Aufführung aus dem Jahre 1575 erhalten geblieben. Im Titel des Spiels wird Elisabeth ungarische Königstochter, im Argument die Herrlichkeit der Ungarn und das Kind Pannoniens genannt. Die ersten drei Akte, in denen Elisabeth in ihrem vorbildlichen Bildungsfleiß und in ihrer religiösen Entwicklung vorgeführt wird, spielen am ungarischen Königshof. Damit modifiziert der Autor die Überlieferung radikal: Elisabeth kommt im Stück erst als Erwachsene nach Thüringen. In Elisabeths Vater (Rex Hungarus), der im ersten Akt die ungläubigen Aggressoren vernichtet, hat der Autor mit deutlicher Assoziation zur aktuellen Türkengefahr einen vorbildlichen Beschützer des christlichen Glaubens auf die Bühne gebracht. Im Weiteren wird das Leben von Elisabeth in Thüringen gezeigt, wobei auch Motive legendären Ursprungs verwendet werden. Als Elisabeth verwitwet, erwähnt man, dass die Witwen üblicherweise in ihre Heimat zurückkehren. Diese Idee wird aber von Elisabeth nachdrücklich abgelehnt.

Wie schon erwähnt, wurde von den deutschen Jesuiten über König Ladislaus I. den Heiligen kein eigenes Drama geschrieben. Als Nebenfigur taucht er aber in den Stücken auf, in denen die Konflikte zwischen dem polnischen König Boleslaus II. und dem Krakauer Bischof Stanislaus dargestellt werden.[80] Nach dem Programm der Jülicher Aufführung aus dem Jahre 1699 verläuft die Handlung folgendermaßen: Der König lässt den gegen ihn auftretenden Bischof töten, hierauf verbannt der Papst Boleslaus, der vor dem polnischen Adel zusammen mit seinem Sohn zum König Ladislaus nach Ungarn flieht. Schließlich wird er–von Schuldbewusstsein gequält–wahnsinnig und begeht Selbstmord. Während Boleslaus eindeutig als eine negative Figur dargestellt wird, ist László eine neutrale Gestalt, der diesen an seinem Hofe einfach nur aufnimmt.

---

[80] Vgl. Anm. 71.

Unter den deutschen Jesuitenspielen, in denen die Herrscher und Ereignisse aus der ungarischen Geschichte der Árpádenzeit behandelt werden, bilden die Stücke, in denen der Bruderzwist der Könige Andreas I. und Béla I., bzw. der Söhne des Königs Béla III., Emmerich und Andreas, dargestellt werden, eine Sondergruppe. Den zwischen 1751 und 1773 aufgeführten Dramen verleihen die Ereignisse des österreichischen Erbfolgekriegs (1741–1748) und des Siebenjährigen Krieges (1756–1763), sowie die verwandtschaftlichen Beziehungen der an diesen Kriegen teilnehmenden feindlichen Parteien Aktualität. Zur Verbreitung des Themas dürften auch die früheren und die zeitgenössischen Stücke aus Ungarn desselben Inhalts beigetragen haben. Aufgrund der Programme lässt sich der zentrale Gedanke feststellen: die Darstellung und Verurteilung der Uneinigkeit, der Zwietracht (*discordia*) zwischen den Geschwistern. Die Hauptmotive in der Handlung der Würzburger Aufführung aus dem Jahre 1755 sind die folgenden: Andreas will den Thron für das Kind Salomon gegen seinen Bruder Béla sichern; Béla entrinnt der Lebensgefahr durch Heuchelei und verbündet sich mit dem polnischen Herzog Mesco gegen Andreas; Béla begnadigt die gegen ihn Rebellierenden und verbannt die zum Heidentum Neigenden; Béla wird als Sieger und König begrüßt. Die Handlung der Landshuter Aufführung aus dem Jahre 1771 stimmt in großen Zügen mit dieser überein, aber mit dem Unterschied, dass hier Andreas flieht und getötet wird, und im Zwischenstück wird der Bruderzwist zwischen Salomon und Adonias als biblische Parallele zitiert. Die Regensburger Aufführung aus dem Jahre 1773 kann aufgrund des Arguments und des Musikzwischenstücks desselben Inhalts mit der Landshuter Aufführung übereingestimmt haben.

Die den Bruderzwist der Söhne Bélas III. darstellenden drei Spiele, das heißt das Augsburger Stück von 1751, das Innsbrucker von 1756 und das Dillinger von 1757 können im Wesentlichen als miteinander identisch betrachtet werden, und zwar aufgrund des in den Periochen mitgeteilten Arguments, Prologs und Rollenverzeichnisses sowie aufgrund der Handlungsführung und der zwei Zwischenspiele. Die Programme aus den Jahren 1751 und 1756 stimmen fast wortwörtlich überein. Die wichtigen Handlungselemente sind die folgenden: die Thronbesteigung Emmerichs; das Land wird von zwei Seiten vom äußeren Feind bedroht; Andreas will sich die Krone seines Bruders Emmerich verschaffen; Emmerich duldet das zuerst, dann schlägt er den Aufstand von Andreas nieder, endlich lässt er Gnade walten. Banus Bánks Gestalt, um die sich ein beliebter Stoff des europäischen Dramas herauskristallisierte, taucht in der Handlung als Nebenfigur auf. Im Prolog wollen Mars und Furor–aufgehetzt durch Discordia–den Thron von Pannonien besteigen, sie werden aber von Mansuetudo besiegt. In den Zwischenspielen wird die Geschichte des biblischen Joseph und seiner Brüder mit den ungarischen Ereignissen parallelisiert. Die engen Zusammenhänge zwischen den drei themengleichen Periochen bestätigen zugleich das schon früher Gesagte über die Vermittlung der Dramenstoffe und Texte unter den Kollegien.

Das Dillinger Programm aus dem Jahre 1757 ist etwas ausführlicher, da auch die Texte des Prologs und der zwei Zwischenspiele mitgeteilt werden. Von den Nationalsymbolen wird im Argument die Krone König Stephans als ein Mittel der Herrscherlegitimation erwähnt. (In einem ungarischen Stück mit dem gleichen Thema erscheint die Heilige Krone als Garant für den Frieden zwischen den Geschwistern.[81]) Die Arie am Ende des Prologs verweist–um die Habsburger Herrscher zu legitimieren–auf die Idee der hunnisch-ungarischen Verwandtschaft. Zwischen Emmerich und den gegenwärtigen Herrschern von Ungarn wird eine Parallele gezogen. Dementsprechend sitzen auf dem ungarischen Thron nicht immer Attilas falsche Schatten, sondern gnädige Könige wie Emmerich, der den österreichischen Königen als Vorbild für Pannoniens Thron dient. Sie schafften die Barbarei in Pannonien ab. Auf dem Thron sitzen jetzt Theresia und Franz, die ähnlich wie Emmerich die Tugend der Gnade (*mansuetudo*) besitzen. Ebenda erscheint eine Variante des Topos *fertilitas*, bezogen auf das mit Österreich verbundene Pannonien: „Floresce jam Pannonia / Et Laureis, et olea / Jungenda posthoc Austriae / In Regum mansuetudine!"

Die auf die Zeit der Könige aus verschiedenen Geschlechtern verweisenden Stücke verfügen über zwei gemeinsame Motive: die Kämpfe gegen die Türken und die oft blutigen Ereignisse um den ungarischen Thron. Das häufige Auftreten der Könige Ludwig I. (der Große), Sigismund von Luxemburg und Matthias Hunyadi wird–neben ihren Kämpfen gegen die Türken, d. h. neben ihrer *defensor fidei*-Rolle–in erster Linie dadurch erklärt, dass sie in ganz Europa bekannte Herrscher und bedeutende Persönlichkeiten waren, die die europäische Geschichte beeinflußt haben. Zu Ehren der 300-Jahr-Feier des Sieges von Ludwig I. über die Türken im Jahre 1364 wurde in Augsburg 1664 ein Schauspiel mit den folgenden Handlungselementen aufgeführt: die Rüstung Sultan Murads; König Ludwig wirbt Soldaten für sein Heer und hält Kriegsrat; sich vor der Übermacht fürchtend, wendet sich Ludwig an die Jungfrau Maria, um ihre Hilfe zu bitten; der Traum des Königs; nach der gewonnenen Schlacht sagt der König Dank und lässt eine Kirche in Mariazell bauen. Es taucht das Motiv der Darbietung des Landes durch König Stephan I. auf, und es erscheint die Idee, dass Maria die Herrin der Ungarn ist. Die Titel der fünf Akte stellen je ein allegorisierendes Bild dar: Sie verweisen auf das *verratene, eingeschüchterte, betrogene, verzweifelte und siegreiche* Ungarn. Am Ende des Stückes, vor der Prämienverteilung, erscheint eine Variante des Topos *propugnaculum Christianitatis*: Zum Dank bietet König Ludwig der Jungfrau Maria die erbeuteten Waffen an und gelobt, die Kirche in Mariazell auszubauen, damit sie für Ungarn und Österreich zu allen Zeiten „ein unüberwindliches festes Bollwerk der

[81] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 95.

Christenheit" werde. Der Bollwerk-Topos wurde hier also nicht auf Ungarn, sondern auf den Wallfahrtsort in Mariazell angewendet, was auf die Verlegung des Topos Ende des 17. Jahrhunderts nach Österreich und auf die Habsburger Herrscher vorausdeutet.[82]

Sigismund von Luxemburg ist der Held der 1759 in Mindelheim und 1768 in Echstätt aufgeführten Stücke. Aus dem Vergleich der zwei Periochen geht hervor, dass die zweite Aufführung aufgrund der ersten und in deren Kenntnis entstand. Zwischen ihnen gibt es nur kleinere Unterschiede. Die Hauptelemente der Handlung sind die folgenden: die Einkerkerung Sigismunds in der Burg von Siklós; die Ermordung der ungarischen Königin, der Witwe von Ludwig I., und die Vertreibung ihrer Tochter; die Thronbesteigung des Königs Ladislaus Karl von Neapel, d. h. Karls „des Kleinen," die Befreiung Sigismunds und die Wiederherstellung seiner Macht; die Vertreibung von Ladislaus Karl; die zweite Eheschließung Sigismunds und die Adoption Alberts von Österreich. Die zwei Chorszenen stellen die Geschichte von David und Absalom als biblische Parallele dar.

Sigismund erscheint als Nebenfigur in den Stücken, in denen es darum geht, wie der nach Ungarn gekommene französische Graf Baqueville in türkische Gefangenschaft gerät und auf wundersame Weise befreit wird. Nach dem Titelblatt des Augsburger Programms aus dem Jahre 1688 kann die Geschichte als eine Parallele zur Befreiung des von den Türken besetzten Ungarn durch Österreich aufgefasst werden. Die Titel der teilweise unterschiedlichen Bearbeitungen dieses Themas aus den Jahren 1694 und 1721 verweisen nicht auf diese Parallele; sie deuten eher auf eine Interpretation als Familiendrama hin. Im Jahre 1688, zwei Jahre nach der Rückeroberung von Buda, hatte das Stück einen eindeutig politischen Charakter. Das Augsburger Programm enthält mehrere Widersprüche und–historisch gesehen–Halbwahrheiten. So wird zum Beispiel die ganze Geschichte in die Zeit von Sigismund von Luxemburg und des Sultan Bajazet versetzt. Nach den Quellen finden aber die Ereignisse im Jahre 1386 statt. Elida Maria Szarota bringt das Stück in ihrem Kommentar mit der Befreiung Wiens von 1683 in Zusammenhang,[83] aber 1688 war nicht mehr die Befreiung von Wien, sondern die von Buda aktuell, und im Titel wird der Fall eindeutig mit der Befreiung Ungarns parallelisiert. Der auf dem Titelblatt

[82] István Bitskey, "A nemzetsors topszai a 17. századi magyar irodalomban," in *Nemzet, identitás irodalom: A nemzetfogalom változatai és a közösségi identifikáció kérdései a régi és a klasszikus magyar irodalomban,* hg. v. Péter Bényei u. Monika Gönczy (Debrecen: Debreceni Egyetem, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005) S. 13–33, hier S. 29.

[83] Szarota, *Das Jesuitendrama,* I/2, 1705–707. Die populäre Wandererzählung findet sich z.B. bei Antonio Bonfini, Georg Stengel, Louis Richeôme und János Taxonyi. Vgl. János Taxonyi, *Az emberek erköltseinek és az Isten igazságának tükörei,* 2 Bde (Győr, 1743) I/1, vierte Geschichte.

erwähnte Achmed, aus dessen Knechtschaft Ungarn befreit wurde, repräsentiert keine konkrete Person; dieser Name verweist symbolisch auf die Türken.

Die Hauptmomente der Handlung sind folgende: Baqueville kommt nach Ungarn, um gegen die Türken zu kämpfen; er wird von den Türken festgenommen; Bajazet wird durch das Heer Sigismunds von Luxemburg geschlagen; nach sieben Jahren Gefangenschaft wird Baqueville durch den Hl. Julian auf wunderbare Weise befreit und er kehrt zu seiner Familie zurück. Ungarn taucht im Stück mehrmals als allegorische Figur auf. Am Ende des zweiten Aktes, im Chor nach dem neunten Auftritt, verweist ein über Leichen von Soldaten schimmernder Mond auf die vorgestellte türkische Gefangenschaft von Hungaria vor der Schlacht gegen die Türken. Dann wird das verletzte Ungarn von Österreich aus der Schlacht hinausgeführt („Hungaria vulnerata per Austriam ex acie subducitur"). Im vierten Auftritt des dritten Aktes wird der Untergang des Türkischen Reiches durch Österreich prophezeit, und Ungarn wird aus dem Grab hervorgerufen („Hungaria e tumulo vocatur"). Im sechsten Auftritt freuen sich Najaden und österreichische Jünglinge über das glückliche Ungarn. Im darauf folgenden Chor errichtet Österreich der Jungfrau Maria zum Dank eine Säule. Dazu wird von Ungarn eine aus Donaumuscheln angefertigte Gemme angeboten, auf der das aus Ungarns Wappen stammende Kreuz mit der Aufschrift „In hoc signo vinces" dargestellt war. Der Epilog beginnt mit dem Triumph des durch Österreich befreiten Ungarn, das Maria, der Helferin des Landes, dargeboten wird. Das Bild der helfenden Maria wird auf den durch den Mond gezogenen Triumphwagen gelegt. Schließlich wird Maria für den Sieg von Österreich und Ungarn gemeinsam gepriesen.

Die Gestalt Sigismunds bleibt in der Handlung völlig im Hintergrund und die wunderbare Befreiung des Grafen durch einen Heiligen wird zum Vorbild der Befreiung Ungarns durch Österreich. Das Stück zeigt, dass die Verfasser der den Türkenstoff bearbeitenden meisten Jesuitendramen–abweichend von den historischen Tatsachen–Kaiser Leopold als die führende Persönlichkeit der Befreiungskriege und Österreich als den Retter Ungarns und ganz Europas betrachteten.[84]

In dem 1699 in Regensburg aufgeführten Stück über Ladislaus V. (Postumus) erscheint die Gestalt Johannes Hunyadis durch seinen Sohn, Ladislaus Hunyadi, und er wird als Hunyadi „der Große," als weltberühmter Held und als Schrecken der Türken mehrmals erwähnt. Nach dem Programm wurden in diesem Spiel die Verlobung und der frühe Tod von Ladislaus V., die Gefangenschaft von Ladislaus und Matthias Hunyadi, die Ermordung Ulrich von Cilleis und die Enthauptung László Hunyadis aufgeführt. Im Augsburger

[84] Staud, "Die Türkenkriege," S. 190.

Matthias-Drama aus dem Jahre 1687 stehen folgende Motive im Mittelpunkt: die Abstammung des Königs Matthias von Johannes Hunyadi; seine Einkerkerung und seine Befreiung; seine Wahl zum König. Nach dem Prolog flüchtet Mars Turcicus vor Bellona Christiana. Letztere wird von Johannes und Matthias Hunyadi verkörpert, die die Vorbilder des Kaisers Leopold I. und seines Sohnes Joseph I. sind. Im ersten Akt tritt der über Sultan Mohammed II. siegreiche Johannes Hunyadi auf, um den nach seinem Tod seine zwei Kinder weinen, und der gestorbene Hunyadi verabschiedet sich von seinen Söhnen. Johannes Hunyadi wird im Programm der Held von Ungarn und der ganzen christlichen Welt genannt, seine Kinder Ladislaus und Matthias werden als Personen beschrieben, die ganz ihrem Vater ähnlich sind. Es wird die Hoffnung ausgedrückt, dass sie zu Schutzmauern Ungarns werden, an welchen sich die Türken den Kopf einschlagen („schöpfte man die Hoffnung das Königreich Ungern wurde mitler Zeit an ihnen haben zwo veste Vor-Mauren an welchen der Türckische Ubermuth den Kopf gar zerstossen oder wenigstens in seinen Anschlägen wurde zuruck gehalten werden"). Der Topos *propugnaculum* wurde hier also nicht auf das Land, sondern auf Personen angewendet. Das Programm liefert zugleich ein gutes Beispiel dafür, dass in einem Teil der Stücke mit türkischer Thematik bzw. mit einem Türkenbezug die Könige Stephan I. und Ludwig I. sowie Johannes Hunyadi und König Matthias den Habsburger Herrschern in der Bekämpfung des Heidentums als Vorbild dienten. Der Auftritt der ungarischen Herrscher und Feldherren diente indirekt zur Legitimation der von den Habsburgern in Ungarn ausgeübten Königsherrschaft.

Dasselbe Thema wurde in der Hildesheimer Aufführung von 1689 über die zwei Hunyadi-Söhne und im Münchener Ladislaus Hunyadi-Drama aus dem Jahre 1697 bearbeitet. Nach dem Hildesheimer Programm von 1689 steht in dem mit mythologischen Verweisen und komischen Szenen durchwobenen Stück der Kampf um den ungarischen Thron im Mittelpunkt. Im symbolischen Prolog des zweiten Teils fischen Najaden das ungarische Königszepter aus der Donau als Parallele zum Thronantritt des vertriebenen Ladislaus V. (Postumus) und treiben das Land in die Fänge von Ladislaus. Die Besonderheit des Münchener Stückes aus dem Jahre 1702, in dem die Gefangenschaft von Matthias und die Geschichte seiner Wahl zum König dargestellt wird, besteht darin, dass der auf den zweiten Akt folgende Chorus Intercalaris den gewaltsamen Tod Ladislaus Hunyadis mit dem Tod Christi parallelisiert. Nach einer Beobachtung von Júlia Nagy werden dadurch die früheren Ereignisse umgewertet: Ladislaus V. gerät mit Pilatus und Ulrich von Cillei mit Judas in Parallele.[85] Die Wahl von Matthias zum König im dritten Akt ist im Wesentlichen die Belohnung für seine Tapferkeit, seinen Mut und seinen

---

[85] Nagy, "Keresztény Herkulesek."

Glauben an Gott. Matthias übernimmt gewissermaßen die Rolle seines älteren Bruders; sein Machtantritt verkörpert die himmlische Herrschaft Christi.

Die 1706 in Regensburg und 1710 in Eichstätt aufgeführten zwei Cillei-Stücke sind eng miteinander verwandt; das letztere ist nach den Periochen eine kaum modifizierte Variante des früheren. Beide lassen sich auf eine gemeinsame Quelle, auf Kolczawas oben erwähntes Drama über Cillei, zurückführen. Der politische Hintergrund der Handlung, die Rivalität der Familien Hunyadi und Cillei werden durch eine im Argument zitierte Bonfini-Stelle beleuchtet. Ulrich von Cillei ist im Stück nicht nur ein schlechter Politiker, wie im Titel des Programms von 1706 behauptet wird, sondern wegen seiner Schlauheit, seines Hasses, Neides, Hochmuts und Machthungers eine eindeutig negative Figur. Die Kurzfassung der Handlung ist folgende: Cillei klagt die Hunyadi-Söhne bei König Ladislaus an, dann plant er, sie zu ermorden; die die Hunyadis unterstützenden Ungarn decken den Plan auf und bringen Cillei um. Das Attribut Johannes Hunyadis ist in der Zusammenfassung des Inhalts „Schrecken der Türken". Nach den Periochen war im Spiel keine Rede von der tragischen Fortsetzung der aufgeführten Ereignisse, d. h. davon, dass Ladislaus Hunyadi zum Tode verurteilt und als Mörder von Cillei hingerichtet wurde.

Im Landshuter Matthias-Stück von 1719 geht es wieder darum, wie Matthias in Gefangenschaft gerät, befreit und zum König gewählt wird. Der Handlungsverlauf des Stückes besitzt Ähnlichkeiten mit dem in der schon erwähnten Augsburger Aufführung aus dem Jahre 1687. Die biblische Parallele ist hier wiederum die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern. Als Schauplatz der Ereignisse dient Prag. Die Wahrsagung des Johannes von Capestrano an Michael Szilágyi, in der Matthias ein zweiter Alexander der Große, Verteidiger des Landes gegen Mohammed und zukünftiger König genannt wurde, ist ein neues Motiv. Dieselbe Prophezeiung findet sich in dem die Geschichte der Hunyadi-Geschwister darstellenden Ingolstädter Stück von 1728. Dieses spielt in Buda. Die biblische Parallele bildet hier die Geschichte von Atalia und Joas. Nach den Periochen dürfte dieses Stück durch die Dillinger Aufführung in 1732 wiederholt worden sein.

Von den Stücken, die die historischen Figuren und Ereignisse des 16. und 17. Jahrhunderts darstellen, sollen hier zwei hervorgehoben werden. Die zentrale Gestalt des 1687, ein Jahr nach der Befreiung von Buda in Landsberg aufgeführten Dramas ist Lodovico Gritti, dessen Schicksal nach dem Argument das traurige Spiel des Glücks illustriert. Im ersten Teil des Stückes wird Gritti als Bote von dem Sultan nach Ungarn entsandt, damit er ihn über die Lage des Landes informiert. Am Hofe Johannes Szapolyais wird er von einem Teil des ungarischen Hochadels feindselig empfangen. Im zweiten Teil tritt der Bischof von Várad, Imre Cibak, auf, der Gritti nicht vertraut. Ihre Verhandlungen führen zu keinem Ergebnis. Gritti greift zusammen mit den Türken Cibak an

und lässt ihn töten. Im dritten Teil wird der flüchtende Gritti von den Ungarn festgenommen und enthauptet. Gritti ist eine eindeutig negative Figur: Sein Tod ist eine verdiente Strafe für seinen den Türken erwiesenen Dienst. Wie Elida Maria Szarota im Kommentar zum Programm beobachtete, ist die Verteidigung der Freiheit des Landes und die Stellungnahme für die Ungarn gegen die Türken eine merkwürdige Idee des Stückes.[86] Der Verfasser (choragus) befolgte die schriftlichen Quellen meistens genau, kannte die einstige Lage und die politischen Bestrebungen des Landes und war sich über die Aktualität des dargestellten Konflikts im Klaren.

Das Thema der Freiburger Aufführung aus dem Jahre 1746 war eine einzige Episode aus dem Leben Palatin Nikolaus Esterházys, die nach dem Titelblatt die Liebe zur Wahrheit als verpflichtendes Beispiel vor Augen führt. Bei der Bearbeitung der Geschichte seiner Familie erkennt Esterházy, dass seine Burg von Regéc mit den dazugehörenden Gütern zum Besitz von Franz, des letzten Sprosses des Geschlechts Agalkus, d. h. Alaghy gehört. Er hat die Absicht, die Güter seinem rechtmäßigen Eigentümer zurückzugeben. Stephan Esterházy und Faustinus, der Rat des Palatins, erwecken aber den Verdacht des Palatins, da sie einen versteckten Betrug vermuten. Nach verschiedenen Verwicklungen werden die Güter am Ende zurückerstattet.[87] Als Thema der zwei Chorszenen biblischen Inhalts dient die göttliche Bestrafung König Achabs wegen der gewaltsamen Aneignung des Weinbergs von Nabot. Das Stück beweist, dass in der Mitte des 18. Jahrhunderts auch eine nicht allzu bedeutende, teilweise legendäre Episode aus dem Leben einer bekannten ungarischen Adelsfamilie zum Dramenstoff werden konnte, wenn sie für die Rechtfertigung einer bestimmten Vorstellung geeignet war. Die Zeit, in der die Handlung spielt, wird im Programm nicht erwähnt. Auch der Zugehörigkeit der Gestalten zu einer Nation wird keine besondere Bedeutung zugeschrieben. Die Tatsache, dass der Verfasser (choragus) aus einer kurzen Erwähnung in Johannes Nádasis Werk unter dem Titel *Annua eremus* fähig war, ein Stück in vier Akten mit zahlreichen fiktiven Gestalten, unter ihnen der Figur des Intriganten, sowie mit Verführungsszenen, Zwischentänzen und zwei Chören zu schreiben, unterstreicht den grundlegend fiktionalen Charakter dieser Gattung. In Ungarn sind zwei Esterházy-Stücke bekannt, in denen aber andere Themen bearbeitet werden.[88] Weitere Aufführungen, die das Motiv der Zurückerstattung der Burg von Regéc aufgreifen, sind auch aus dem deutschen Sprachgebiet nicht bekannt.

---

[86] Szarota, *Das Jesuitendrama*, III/2, 2143–145.

[87] Nach den historischen Untersuchungen gelangte die Burg von Regéc im Jahre 1560 in den Besitz der Familie Alaghy. Nikolaus Esterházy erwarb sie 1635. Nach einer Belagerung kam sie 1644 in den Besitz von Georg Rákóczi I. http://hu.wikipedia.org.

[88] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 155 f.

Das Freiburger Drama aus dem Jahre 1746 ist deshalb als Unikum zu betrachten.

Zusammenfassung

Das Schulschauspiel, eine spezielle Textsorte der so genannten Gebrauchsliteratur, spielte in der Gestaltung der regionalen und konfessionellen Identitäten in der frühen Neuzeit und in der Formierung der Bilder über die Geschichte anderer Völker eine wichtige Rolle. Die Dramenproduktion der deutschen Jesuiten zur Geschichte Ungarns ist in einem komplexen Quellenmaterial erhalten geblieben, das grundlegend konfessionell und ständisch bestimmt sowie von unterschiedlicher Tiefe und Detailliertheit ist und hier nur unter einem einzigen Gesichtspunkt, nämlich aufgrund der rhetorischen Gestaltung der historischen Ungarnbilder untersucht wurde. Der rhetorische, stoffgeschichtliche und imagologische Ansatz zeigt, dass dieses Quellenmaterial unter den literarischen Quellen, die das Ungarnbild im Ausland gestaltet haben, nicht mehr außer Acht gelassen werden darf. Die Untersuchung trägt auch zur Erschließung der internationalen Verflechtungen des Jesuitentheaters bei. Im Weiteren sollte man auch die persönlichen Beziehungen des Regisseurs und Autors zu einem anderen Kolleg und das persönliche Verhältnis eines Mäzens zu Ungarn in der Vermittlung der einzelnen Stoffe und Programme berücksichtigen,

Die auf unterschiedlichem ästhetischen Niveau stehenden Schauspiele bieten–aus spezifisch deutscher, innerhalb darin aus katholischer und jesuitischer Sicht–, manchmal eine außerordentlich oberflächliche, ein anderes Mal eine überraschend ausführliche Charakteristik der ungarischen Geschichte. Im Vergleich mit dem ungarischen Material wurden im Stoffspektrum, im zitierten Quellencorpus und in der Art und Weise der Bearbeitung zahlreiche signifikante Unterschiede gefunden. Neben den historischen Fakten erscheinen in den Dramen zahlreiche fiktive Figuren und Handlungsmomente, Elemente mythischen und legendären Ursprungs, sinnbildhafte Erläuterungen, symbolische identitätsbildende Motive und zahlreiche, die nationale Selbstreflexion betreffende rhetorische Topoi. Es kommt weiterhin vor, dass die Ereignisse der ungarischen Geschichte mit den örtlichen historischen Überlieferurngen verbunden werden. In den Stücken mit einem Ungarnbezug wird das mit der Handlung des Spiels parallel laufende ungarische Ereignis mehrmals vom Chor angezeigt, ein anderes Mal wird durch den Prolog auf die ungarischen Zusammenhänge des Stoffes hingewiesen.[89] Es kommt auch vor, dass es im Programm selbst keinerlei Ungarnbezüge gibt. Bemerkenswert bleibt auch, dass auf die Beziehung mit dem aktuellen historischen Ereignis in Ungarn nur der Zeitpunkt der Aufführung verweist.

---

[89] Vgl. Alszeghy, "Magyar tárgyú," 100 f.

Die Untersuchung beweist, dass innerhalb des Jesuitentheaters zahlreiche unterschiedliche Bestrebungen und Stofftraditionen gleichzeitig nebeneinander existierten. Insofern verbietet sich jede Uniformisierung des Erscheinungskomplexes; sie wäre ahistorisch und bleibt deshalb unzulässig. Das Auftreten eines Stoffes oder selbst die erhaltene Perioche verrät nicht unbedingt, welche Aussage mit diesem Stoff verbunden war.[90] Ein und dasselbe Stoff wird für die Vermittlung verschiedener Botschaften angewendet; Pseudoauthentizität, d.h. das Einpassen vorgeblich authentischer Substanz in vorhandene Formen ist keine Seltenheit. Die Modifizierungen in der jesuitischen Dramenkonzeption, die in Ungarn erst nach 1740 zur Geltung kamen, waren im westlichen Teil Europas, insbesondere innerhalb des deutschen Sprachbereichs, schon Ende des 17. Jahrhunderts zu spüren.[91] Eine wichtige Veränderung bestand darin, dass das Interesse für die historischen Themen wesentlich zunahm. Hinzu kam, dass in den Dramen die Gestalt des vor der Entscheidung stehenden, einsamen und tragischen Helden in den Vordergrund rückte. Gleichzeitig gewannen die weltlichen Geschichtsstoffe an Gewicht, die Darstellung des vollen Lebenslaufs beschränkte sich auf gewisse biographische Momente oder auf ganz genau bestimmte Ereignisfolgen; auch die Charakterisierung der Helden und die Darstellung der seelischen Prozesse wurden wichtig.

Die deutschen Jesuitenstücke vermittelten umfangreiche historische Kenntnisse über Ungarn. Das entspricht der Tatsache, dass Ungarn in der Geschichtsschreibung des 16. und 17. Jahrhunderts zu den politisch, wirtschaftlich und kulturell bedeutsamen Ländern Europas gezählt wurde. Darüber hinaus trugen mehrere Literaturgattungen dazu bei, die früheren und zeitgenössischen Ereignisse der ungarischen Geschichte im Ausland bekannt zu machen. Entsprechend ihrer Geschichtsauffassung stellten die Jesuiten die Historie in den Dienst unterschiedlicher didaktischer, moralischer, religiöser und politischer Zwecke:[92] Die gemeinsame Aufgabe der Dramen bestand vorwiegend darin, die Sinnstiftung des christlichen Glaubens sowie die Vorteile und den Nutzen der christlichen Tugenden bzw. die negativen Auswirkungen

---

[90] Wimmer, "Neuere Forschungen," 606, 669 f.

[91] Varga und Pintér, *Történelem*, S. 214, 217.

[92] Staud, "Die Türkenkriege," S. 182. Vgl. z. B.: Elida Maria Szarota, *Geschichte, Politik und Gesellschaft im Drama des 17. Jahrhunderts* (Bern/München: Francke Verlag, 1976), Kapitel "Geschichte im Jesuitendrama"; Dies., "Boleslaus der Kühne und der Hl. Stanislaus auf den Bühnen des 17. Jahrhunderts," *Daphnis* 8,3/4 (1979) (Sonderheft *Gegenreformation und Literatur*, hg. von Jean-Marie Valentin) 271–98; Fidel Rädle, "Der heilige Ulrich auf dem Jesuitentheater: Mit ausgewählten Partien des Dillinger Ulrich-Dramas vom Jahre 1611," in *Bischof Ulrich von Augsburg*, hg. von Manfred Weitlauff (Weissenhorn: A. H. Konrad, 1993) S. 697–749; Franz Büttner, "Kaiser Heinrich II. im Jesuitentheater des süddeutschen Raumes," *Bericht des Historischen Vereins Bamberg für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums* 137 (2001) 241–70.

der Sünden darzustellen. Überdies kam es darauf an, universelle Ideen und theologische Thesen zu bestätigen sowie die regionale und konfessionelle Identität zu stärken und zu prägen.

Die Stücke mit ungarischen Geschichtsstoffen erfüllten im deutschen Sprachraum darüber hinaus auch eine spezielle Aufgabe. Sie unterstützten die politischen Interessen der Habsburger und spielten bei der Legitimation der von den Habsburgern in Ungarn ausgeübten Herrschaft eine wichtige Rolle. Sie trugen weiterhin dazu bei, ein Bild über Ungarn im Ausland zu entwerfen, das auf historischer, mythologischer und legendärer Grundlage basiert. Zudem rechtfertigten sie die Notwendigkeit eines internationalen Zusammenschlusses gegen die Türken. Sie begünstigten darüber hinaus die Integration des von den Türken befreiten Landes in die Reihe der zivilisierten Länder Mitteleuropas. In vielen Fällen ermöglichten sie auch die Wiederbelebung und das Wachhalten der örtlichen historischen Überlieferungen. Im Gegensatz zu der in der Einführung zitierten Hypothese wurde einem bestimmten historischen Thema in Ungarn und im Ausland bei weitem nicht dieselbe Bedeutung zugeschrieben. Der ungarische Geschichtsstoff verliert seine Funktion in der neuen Umgebung nicht, sondern er wird in oft modifizierter Form auf die Erfüllung von neuen, von in Ungarn teilweise abweichenden Aufgaben angewendet.

In den Dramen zeichnet sich infolge der Stoffvielfalt ein abwechslungsreiches Bild über die ungarische Geschichte ab. Dieses Bild ändert sich jedoch kontinuierlich entsprechend den jeweiligen europäischen politischen Bewegungen und Interessen bzw. der historischen und politischen Lage Ungarns. Die Mängel und Lücken dieses Bildes sind mindestens ebenso aufschlussreich wie seine ausgefüllten Teile. In diesem Bild gibt es insgesamt mehr positive als negative Elemente. Von einer Feindseligkeit gegen das Land, gegen die Ungarn, ist hier keine Spur zu sehen, manche negativen Charakterzüge der Ungarn werden jedoch mehrmals kritisiert. Nicht die kleinste Spur von Vorurteilen war zu finden. In den Quellen erscheinen nicht einmal die typisch „ungarischen“ Eigenschaften der zeitgenössischen Volkscharakterologien. Der eigentliche Grund dafür ist in der primären pädagogischen Zielsetzung der Gattung, in ihrem grundlegend funktionalen Charakter und in ihrer Anwendung im Unterricht zu finden, wodurch aus den Möglichkeiten der Bühnenbearbeitung von vornherein vieles ausgeschlossen bleibt. Ungarn wird von den Dramenautoren aus großer Entfernung betrachtet und als einheitliches Ganzes behandelt. Es wird nicht darüber gesprochen, dass Ungarn in drei Teile gespalten war; das Fürstentum Siebenbürgen wird nur mitunter erwähnt. Die ständische Gliederung der Gesellschaft, ihre Volksgruppen, ihre konfessionelle Spaltung und ihre sprachliche Vielfalt werden nicht zur Kenntnis genommen. Es wird zwar in der Regel über Hungaria oder Pannonien gesprochen, aber es zeichnet sich aus dem Quellenmaterial kein umfassendes Bild über das Land und seine Geschichte ab. Im Mittelpunkt

stehen bestimmte historische Ereignisse und deren Akteure, die die ganze Geschichte des Landes nur ausnahmsweise repräsentieren.

Ein wichtiges Mittel zur Aktualisierung, Instrumentalisierung und Funktionalisierung der Geschichte als einer lehrreichen Parabel ist die mehrfache rhetorische Einbettung der historischen Themen. Die rhetorische Bestimmung kam in der Auswahl der dargestellten Personen und Ereignisse sowie in den Rahmentexten, der Handlung, der Rollenverteilung, den allegorischen Zwischenspielen, den biblischen und mythologischen Parallelen gleichermaßen zur Geltung und erschien auch auf der Ebene der verborgenen historischen und politischen Verweise, der rhetorischen Topoi, der Symbole und der Quellenzitate. Im Quellenmaterial sind zahlreiche Elemente des historischen Selbstverständnisses in Ungarn zu finden, teils in direkter, teils in indirekter Form. Es wurden von den deutschen Jesuiten auch einige Ereignisse bearbeitet, die nicht unbedingt zum Bereich der historischen Erinnerung in Ungarn gehören. Das sich hier abzeichnende Bild der ungarischen Geschichte ist recht selektiv, es verzerrt häufig die Fakten zu Lasten der historischen Treue, und diese Umdeutungen folgen in mehreren Fällen einer bestimmten Absicht.

Die Art und Weise der Bearbeitung der historischen Themen wurde grundlegend bestimmt durch die Anforderungen der fiktionalen Gattung, durch die sich mit der Zeit ändernden Regeln der Jesuitendramaturgie, durch die Ansprüche des Rhetorikunterrichts und der Erziehung, durch die herangezogenen Quellen sowie durch die Anpassung an das Geschlecht und Lebensalter der zumeist aus jungen Adeligen bestehenden Schülerschaft. Die Gleichgewichtsbestrebungen zwischen dem historischen Stoff, der mythologisch-biblischen Allegorisierung, den symbolischen Elementen und den komisch-unterhaltsamen Momenten waren auch wichtige Gesichtspunkte der literarischen und theatralischen Gestaltung. Die herausragenden Gestalten, Ereignisse und Symbole der ungarischen Geschichte wurden von den deutschen Jesuiten in einer ausführlich ausgearbeiteten Topik dargestellt. Die wichtigsten Nationalsymbole als bühnenwirksame Elemente tauchen im Quellenmaterial ohne Ausnahme auf. Neben den mittelalterlichen und humanistischen Topoi der nationalen Selbstreflexion erscheint auch die Mehrheit der im 16. und 17. Jahrhundert herausgebildeten neuen nationalen Klischees und rhetorischen Topoi. Unter ihnen wurden die bekanntesten, die allgemeingültigsten und die am meisten variierbaren Formen am häufigsten verwendet.

Die rhetorischen Topoi treten in Verbindung mit konkreten historischen Ereignissen wie auch in allegorischer Form auf; aber kein Topos ist zu einem ein ganzes Stück bestimmenden Faktor geworden. Ein Teil der Topoi erfuhr eine eigenartige Umdeutung bzw. Verformung und es entstanden neue Varianten, Übertragungen und Kombinationen. Dominierend ist die konfessionelle Inanspruchnahme und katholische Interpretation der nationalen

Klischees, Symbole und Topoi, während die in der kalvinistischen Geschichtsauffassung verwurzelten speziellen Topoi und andere rhetorische Elemente fehlen. Ausgesprochen antiprotestantische Bemerkungen kommen äusserst selten vor. Nur ab und zu findet man Hinweise auf die deutsch-ungarische Feindseligkeit, auf die antihabsburgische Haltung der Ungarn sowie auf die Selbstverteidigungsbestrebungen der Ungarn gegen die Deutschen. Die sich topisch wiederholende, wichtigste Eigentümlichkeit der ungarischen Verhältnisse ist in der Gespaltenheit der Nation, in den permanenten Streitigkeiten, im Bruderzwist und im Fehlen der Einheit zu finden.



Anhang

Abkürzungen

Alszeghy	Zsolt Alszeghy, "Magyar tárgyú latin jezsuitadrámák," *Egyetemes Philologiai Közlöny* 35 (1911) 99–114.
Amberg	Staatliche Provinzialbibliothek Amberg.
Augsburg	Staats- und Stadtbibliothek Augsburg.
Bahlmann	Paul Bahlmann, *Jesuiten-Dramen der niederrheinischen Ordensprovinz* (Leipzig: Harrassowitz, 1896).
BEK	Universitätsbibliothek Budapest.
Bonn	Staatliches Beethoven-Gymnasium Bonn.
Dillingen	Studienbibliothek Staatliche Bibliothek Dillingen.
Eichstätt	Bischöfliches Ordinariatsarchiv Eichstätt.
Freiburg/Br.	Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau.
Frauenfeld	Thurgauische Landesbibliothek Frauenfeld.
Fulda	Hessische Landesbibliothek Fulda.
Innsbruck Ferdinandeum	Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum Innsbruck.
Kirchenlexikon	*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,* 27 Bde, hg. v Friedrich-Wilhelm Bautz u. Traugott Bautz (Hamm/Herzberg/Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 1990–2007).
Köln Stadtarchiv	Historisches Archiv der Stadt Köln.
Lázár	Béla Lázár, "Tanulmányok a jezsuita drámák köréből, I. Hazai tárgyú német jezsuita drámák," *Philologiai Közlöny* 15 (1891) 731–36.
München BSB	Bayerische Staatsbibliothek München.
München SJ	Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten München.
München UB	Universitätsbibliothek München.
Szarota	Elida Maria Szarota, *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochenedition: Texte und Kommentare*, I–III (München: Fink, 1979–1983).
Szinnyei	József Szinnyei, *Magyar írók élete és munkái,* 14 Bde (Budapest: Hornyánszky Viktor, 1891–1914).
Valentin	Jean-Marie Valentin: *Le théâtre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande: Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555–1773)*, I–II, (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1983–1984).
Würzburg	Universitätsbibliothek Würzburg.

Quellenverzeichnis zur ungarischen Geschichte auf der deutschen Jesuitenbühne

Das Quellenverzeichnis enthält: A) Dramentexte und Periochen mit einem ungarischen Geschichtsstoff; B) Dramentexte und Periochen mit einem Ungarnbezug; C) nur aus der Fachliteratur bekannte weitere Stücktitel und Aufführungsdaten, jeweils chronologisch. Auf die möglichst kompletten, bis auf wenige Ausnahmen aufgrund einer Autopsie angefertigten Titelaufnahmen folgen die Angaben zum Aufbewahrungsort, die Signaturen und die Hinweise auf die Fachliteratur. Bei den Periochen wurde jeweils die Signatur des eingesehenen Exemplars angegeben; Valentin teilt in manchen Fällen auch die Signatur von weiteren Exemplaren mit. Valentins Angaben zur früheren Fachliteratur wurden nicht wiederholt.

A) Dramentexte und Periochen mit einem ungarischen Geschichtsstoff

1575. Fulda

Comoedia Elisabett filia Regis Hungariae et Landgravij Thüringiae coniunx. Facta Fuldae 1575. [Manuskript].

Fulda C.18, ff. 275–304.

Fidel Rädle, "Eine Comoedia Elisabeth (1575) im Jesuitenkolleg zu Fulda," in *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. Festschrift zur 700jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche Marburg 1983,* hg. von Udo Arnold u. Heinz Liebing (Marburg: Elwert, 1983) S. 78–145; Valentin, 117.

1626. 21., 22. Juni Wien

Der Heilige Stephanus Erster Apostolischer König in Ungern Welcher Ferdinandi II. Regierendes Römischen Kaysers Eltisten Sohn Ferdinando III. Nägst gekrönten König in Ungern Zu schuldiger Ehr sonderbahren Wolgefallen underthengisten Gehorsamb Frewdenreichen Triumph in ein Comedi verfasset. Und Von Dem Kayserlichen Academischen Collegio der Societet IESU alhie zu Wienn Mennigklich zu guetem den 21. und 22. dis lauffenden Monaths Junij fürgestelt worden. Im Jahr nach der Jungkfräwlichen Geburth M. DC. XXVI.

Gedruckt zu Wienn in Oesterreich (1626) bey Mattheo Formica im Cöllner Hoff.

München BSB 4° Bavar. 2197,V,13.

Lázár, 733; Valentin, 978

1626. 21., 22. Juni Wien

Sanctus Stephanus Hungariae primus rex apostolicus [...].

o. O. (1626) o. Dr.

Augsburg 4° Bild, I, 61

Valentin, 978

1626. 15. Oktober Dillingen

Emericus Oder Summarischer Inhalt der Comedi von dem H. Emerico, deß H. Stephani Königs in Ungern Sohn: gehalten Auff der Uniuersitet zu Dilingen den 15. Octob. 1626.

Dilingen (1626) In der Academischen Truckerey bey Jacob Sermodi.

München BSB Res.P.o.germ. 1205,5.

"Emericus." Egy dilingeni iskoladráma 1626-ból: A Fővárosi Könyvtárban őrzött egyetlen hazai példány hasonmás kiadása Szent Imre emlékezetére, (Budapest: Fővárosi Könyvtár 1930); Valentin 959.

1627. 7. Oktober Konstanz

S. Emericus. Das ist: Seeliges Leben und ableiben deß H. Jünglings Emerici / H. Stephani Hungarischen Königs Sohn / dessen Geschicht in drey Part Comediweiß abgetheilt. Und Ihr Hochfürstlichen Durchleucht Leopoldo Ertzherzogen zu Oesterreich / et. et. Wie auch dero Durchleuchtigsten Gemahlin CLAUDIA Geborne Großhertzogin zu Florentz et. Bey wehrenden Landtag zu underthänigsten Ehren gehalten worden. Von dem Gymnasio der Societet IESU zu Costantz [!] den 7. Octobris Anno 1627.

Costantz [!] am Bodensee M. DC. XXVII Leonhart Strauben.

Augsburg 4°. Bild, I, 65.

Valentin, 983

1627. 16., 17., 18. November Köln

[Petrus Hauzeur]:

S. Stephanus Hungariae Rex. [Manuskript].

Köln Stadtarchiv 1055, ff. 45–71.

Joseph Kuckhoff, "Das Spiel vom heiligen Stephan. Ein Schuldrama aus dem Jahre 1627. Eingeleitet und ins Deutsche übertragen von – –," *Ungarische Jahrbücher* 20 (1940) 267–330; Valentin, 982.

1627. 16., 17., 18. November Köln

[Petrus Hauzeur]:

Comoedia, Von dem Heiligen Stephan Ersten Ungarischen Königs. So zu lob unnd Ehren der hochgelobten Himmelkönigin unnd Mutter Gottes Mariae als künfftiger des newerbawten Gotteshauß Soc. IESU, gedachten aber H. Stephans bey lebzeiten gewesenen besonderer Patronin Sol mit gewöntlichem aufffzuch in selbiger newer kirchen gehalten werden Von einer lieben jugent Gymnasij trium Coronarum. Allen zu einem exempel und trewer nachrichtung. Im Jahr nach Christi geburt 1627. am 16. 17. und 18. tag Wintermonats. – Prodromus Marianus. Id est, D. Stephanus, Ex Principe Hungarorum Rex primus. Qui OB IN SIGNEM DEIPARAE VIRGINIS cultum, ut eidem, in recens à Societate JESU Coloniae, honori, et nomini MARIAE ASSUMPTAE ex aedificata Basilica, metandi velut hospitij gratia praeluderet, Delectus est, ac ductus in orchestram, A Nobili et ingenua iuuentute Gymnasij noui trium Coronarum Societatis IESU. Anno M.DC.XXVII.

[Köln] (1627) o. Dr.

Köln Stadtarchiv 1057, no. 1.

Valentin, 982

1664. 1., 3. September Augsburg

Hungaria Ludovico I. Rege pugnante augustissima coeli regina propugnante victrix Olim contra Turcas in acie spectata, nunc In theatro à Studiosa Iuventute Gymnasii Societ. IESU Augustae exhibita. Deß Christlichen König-Reichs Ungarn Von LUDOVICO dem Ersten Durch Hilff der Großmächtigsten Himmels Königin vor 300. Jahren wider die Türcken in dem Feld erhaltner SIG [!] Von der Studiereten Jugent deß Gymnasii der Societet IESU zu Augspurg Durch ein Schauspill vorgestellet. Den 1. und 3. Tag Herbstmonat Anno 1664.

Augspurg (1664) Simon Vtzschneider.

München BSB H. Lit. P. 4° 278, I, 6.

Lázár, 733; Valentin, 2037

1664. September Hall

[Joannes Baptista Frey]:

Hungaria ad veram religionem conversa: Hoc est, S. Stephanus primus catholicus Hungarorum rex. Exhibitus à Studiosa Archiducalis Gymnasij Halensis Juventute, Anno 1664. Bekehrtes Ungerland: Das ist: Stephanus der Erste Catholische Ungerische König. In einem lustig- und trawrigen Schawspil vorgestellt von der Studierenden Jugend deß Ertzfürstlichen Gymnasij der Societet JESU zu Hall im Ynthal / Anno 1664. Monat September. Cum Facultate Superiorum.

Getruckt zu Ynsprugg (1664) bey Michael Wagner.

München BSB Res/4 P.o.lat. 747,4.

1687. 1., 3. September Augsburg

[Georgius Ungmud]:

Mathias Corvinus, seu Virtus Coronata, tragoedo-comoedia. Das ist: Welt-kündige Corvinische Dapferkeit / Von dem Rachen deß Tods zu dem Ungarischen Thron erhoben / In einem Traur-Freuden-Spihl vorgestellet Von der Catholisch-studirenden Jugend / in dem Gymnasio der Societet JESU zu Augspurg / Bey S. Salvator / Den 1. und 3. Herbstmonath ANNO M. DC. LXXXVII.

Augspurg (1687) gedruckt bey Simon Utzschneider.

Augsburg 4° Augsb. Gym. I,80

Lázár, 733–734; Valentin, 2835

1687. 2., 4. September Landsberg

Ludovicus Grittus Ambitiosum LUNAE TURCICAE Mancipium à sole divinae iustitiae Merito Supplicio castigatus. Das ist Wohl-verdienter Sohn / Welchen Ludovicus Grittus Wegen seiner dem Türcken gelaisteten Diensten Von der Göttlichen Gerechtigkeit empfangen. Vorgestellt von der Studierenden Jugend deß Churfürstlichen Gymnasij der Soc. JESU Zu Landsperg. Den 2. und 4. Tag Herbstmonats. ANNO M. DC. LXXXVII.

Augspurg (1687) gedruckt durch Sebastian Hauser.

München BSB 4° Bavar. 2193, IV, 41

Lázár, 734; Szarota, III/1, 779–785; Valentin, 2855

1689. 19. September Hildesheim

Cupressus laureata sive Providentia Divina tragico-comica in Hunniade ejusque gemina sobole alternata ludis autumnalibus repraesentata. A Perillustri, Praenobili, nobili, Lectißimaque Gymnasij Societatis JEsu Hildesiensis Juventute Anno 1689. 19. Septemb.

o. O. (1689) o. Dr.

Bonn II, 551, I, 66

Bahlmann, 175–177; Alszeghy, 101; Valentin, 2934

1693. 2., 4. September Straubing

Ludovicus Grittus Ambitiosum LUNAE TURCICAE Mancipium a sole divinae iustitiae Merito Supplicio castigatus. [...].

o. O. [1693] o. Dr.

Augsburg 4° Bild, V, 28

Valentin, 3131

1697. 15. März München

Michael Mischon:

Actio in Ladis. Corvinum Decantatissimi Herois. Huniadis Filium Exercitio Scholastico Rhetoribus Monacensis sub Profes. R. P. Mich. Mischon Anno M. D. C. X. C. VII 1697. XV Martij. 15 Martij. [Manuskript].

München BSB Cod. Lat. Mon. 912, ff. 13–24.

Valentin, 3315 (vgl. Valentin, 3312)

1699. 2., 4. September Regensburg

[Josephus Halbmayr]:

Sponsus in Tumulo à Studiosa Juventute Gymnasii Soc. JESU Ratisbonae Ludis Autumnalibus in Scenam datus. Hochzeitlicher Todt-Fall Ladislai Fünfften Königs in Hungaren etc. etc. Von der studirenden Jugendt in dem Gymansio Soc. JESU, bey S. Paul in Regenspurg den 2. und 4. Herbstmonat Anno 1699. Durch ein Traur-Spil vorgestellt.

Regenspurg (1699) Gedruckt bey Joh. Egidi Raith.

München BSB 4° Bavar. 2193, V, 87.

Valentin, 3402

1702. 4., 6. September München

[Franciscus Seidner]:

Matthias è captivo rex. Matthias Ein Sohn Hunniadis wird von dem Todt gerettet / unnd König über Ungarn bestellet. Auff der Schaubüne vorgestellet Von Der Jugendt deß Churfürstl. Gymnasij der Soc. JESU in München. Den 4. und 6. Septembris / Anno 1702.

[München] (1702) Getruckt bey Johann Lucas Straub.

München BSB 4° Bavar. 2195, II, 1

Lázár, 733; Szarota, III/2, 1887–1897; Valentin, 3533

1706. 3., 6. September Dillingen

Religio Catholica primi apostolici ungarorum regis Stephani inexpugnabile scutum. Seu Stephanus suorum insidiis mirabiliter subductus In Scenam datus ab episcopali academico gymnasio Soc. Jesu, Dilingae. Das ist: Christ-Catholischer Glaub Des Heiligen Stephani, Ersten Apostolischen Königs in Ungarn / unüberwindlicher Schirm-Schild. Oder: Stephanus Durch Himmlisch- und höchst-wunderliche Weiß der Untreu / und mörderischen Nachstellungen seiner Unterthanen entzogen / Vorgestellt Von dem Bischöffl. Academischen Gymnasio zu Dillingen. Den 3. und 6. Septembris im Jahr Christi 1706. Cum Facultate Superiorum.

Dillingen 1706 bey Maria Magdalena Melsonin Wittib.

Augsburg 4° Bild, VI, 54.

Valentin, 3660

1706. 3., 6. September Regensburg

Ulricus Comes de Cilli. Das ist / Graff Ulrich Schlimmer Politicus mit barer Müntz bezahlet. Vorgestellt Von Der Studirenden Jugendt des Gymnasij der Soc. JESU bey S. Paul in Regenspurg Den 3. und 6. Tag Herbstmonaths 1706. Cum Permissu Superiorum.

Regenspurg (1706) Bey Joh. Egidi Raith.

Eichstätt H 17, 83

Szarota, III/1, 795–800; Valentin, 3681

1707. 5., 6. September Burghausen

[Ferdinandus Silberman]:

Emericus Hungariae Princeps è Sponso Regio Deiparae Libertus. Das ist Emerici Königlichen Printzens in Hungarn wahre Freyheit in Entlassung Königlicher / und Erwöhlung himmlischer Braut. Vorgestellt von der studierenden Jugend deß Gymnasij der Societet JEsu zu Burghausen / Den 5. und 6. Herbstmonat Anno 1707.

Landshuet (1707) gedruckt bey Simon Golowitz.

München BSB 4° Bavar. 2193, VI, 47.

Lázár, 735; Szarota, I/1, 801–808; Valentin, 3692

1710. 3., 5. September Eichstätt

Vindex livor sui ultor Das ist Graff Ulrich Von Cilli Mit barerMüntz bezahlet / auf Den Schau-Platz des Hochfl: Academischen Gymnasij Societatis JESU in Aychstätt Vorgestellt Den 3. und 5. Herbst-Monats. 1710.

Aychstätt (1710) Getruckt bey Francisco Strauß.

Augsburg 4° Bild VII,1

Alszeghy, 100, 113; Valentin ,3808

1712. 2., 5. September Feldkirch

Tragico-Comedi Belli, Pacisque Artes Olim a Stephano Hungariae Rege perhibitae, Modo in theatro a studiosa juventute Veldkirchensi exhibitae. Kunst zu kriegen / und Frid zu machen. Vor disem Von Stephano König in Ungarn angewisen / Nunmehro Von der Studierenden Jugendt zu Veldkirch in einem Schau-Spil vorgewisen Den 2. und 5. Septembris ANNO 1712.

Veldkirch (1712) bey Johann Baptista Hummel.

München BSB 4° Bavar. 2193, VII, 14.

Szarota, I/1, 793–800; Valenti,n 3888

1715. 3., 5. September Amberg

[Maximilianus Thor]:

Stephanus rex Marianus Spectatus e Theatro ludis autumnalibus. In electorali gymnasio Societatis JESU Ambergae 3. et 5. Sept. Stephanus Der Marianische König Auff offentlicher Schaubine [!] vorgestellt In dem Churfürstlichen Gymnasio der Gesellschaft JESU. Zu Amberg den 3. und 5. September. Anno 1715.

[Amberg] (1715) Gedruckt bey Christian Oeser.

München BSB 4° Bavar. 2193, VII # Cah. 31.

Valentin, 3991

1719. 4., 6. September Landshut

Anastasis gloriosa pressae innocentiae seu Mathias Corvinus Ex Captivo Rex Hungariae. Glorreich erhöchte Unschuld In Mathia Corvino / Aus einem falsch-bezüchtigten Gefangenen / nachmahls erwählten König in Ungarn. In einem Schau-Spill vorgestellt Von dem Churfürstl. Gymnasio der Societät JESU in Landshuet den 4. und 6. Septemb. 1719.

[Landshut] (1719) Andreas Michel.

München UB 4 P.lat.rec. 1247#47

Valentin, 4181

1728. 3., 6. September Ingolstadt

[Christoph Steinhausen]:

Innocentia pressa, non oppressa In Ladislao, et Mathia Corvinis spectata. Die gedruckt / doch nit unterdruckte Unschuld Vorgestellet Von dem Churfürstlich-Academischen Gymnasio der Gesellschafft JESU zu Ingolstadt. Den 3. und 6. Herbstmonats 1728.

Ingolstatt (1728) gedruckt bey Maria Sophia Graffin Wittib.

München UB 4° P.lat.rec.553

Valentin, 4639

1732. 3., 5. September Dillingen

Corvini. Tragoedia Das ist: Ein Traur-Spiel. In den zween Printzen deß grossen HUNNIADIS LADISLAO nemblich / und MATHIA vorgestellt Von dem Hochfürstl. Bischöfl. Academischen Gymnasio der Gesellschafft JESU zu Dillingen. Den 3. und 5. Septemb. Anno Christi 1732.

Dillingen 1732 Getruckt bey Johann Ferdinand Schwertlen.

Dillingen XVII,64,II,39

Valentin, 4853

[1740?] (verni jejunii tempore)

Franciscus Neumayr:

Meditatio II. Verae devotionis signa [, sive S. Stephanus Hungariae Rex].

In: Ders.: *Theatrum asceticum [...].* Ingolstadt–Augsburg 1758 Sumptibus J. Fr. X. Crätz, et Th. Summer, S. 211–242.

BEK Hb 4r 1061

1745. 9. Mai Konstanz

Maria in Dominam et patronam Hungariae electa a Congregatione Majori Constantiensi

Latina, Cum Reverendissimus ac Celsissimus S.R.I. Princeps Dominus Dominus Casimir. Anton. Episcopus Constant. Dominus Augiae Maj. Et Oening. Etc. Etc. Marianam ejus Praefecturam admittere clementissimè dignaretur, ac promulgaretur, In Scenam data 9. Maij Anno 1745. IHS.

[Konstanz] (1745) Typis Joannis Ignatii Neyer.

Frauenfeld G. 140, 12.

Valentin, 5715

1746. Eichstätt

Maria Königin von Ungarn Becrönt Von Stephano dem I. Dises Nahmens / und Reichs. Vorgestellt Von einer Löblichen Grösseren Versammlung unter dem Gnadenreichen Titul MARIAE Verkündigung Zu Ehren Deß hochwürdig-Frey-Reichs Hoch-Wohlgebohrnen Herrn Herrn JOANNIS BAPTISTAE Frey- und Edlen Herrn von ULM / Herrn uff Ehrbach / und Mittel-Biberach / der hochen Domb-Stiffteren Aychstätt / und Augspurg Domb- und Capitular-Herrn / und respective Domb-Custodis, Hoch-Fürstl: Aychstätt: und Hoch-Fürstl: Augspurg: Geheimden Raths et. et. Ihres Gnädigen / und Würdigsten Herrn Praefecti.

Aychstätt (1746) Gedruckt bey Frantz Jos. Ant. Strauß.

Eichstätt Ord.-Bibl. H 30, 25

Valentin, 5799

1746. 5., 6. September Freiburg/Breisgau

Esterhasius Justus Das ist:Liebe Der Gerechtigkeit Auf Offentlicher Schau-Bühne vorgestellet In dem Gymnasio Academico Soc. JEsu. zu Freyburg in Breyßgau Den 5. und 6. Herbstmonath 1746.

[Freiburg/Br.] (1746) Gedruckt, bey Fr. Xav. Schaal, seelig. Wittib.

Freiburg/Br. D. 8153e, 6.

Valentin, 5812

1751. 3., 6. September Augsburg

Emericus Pannoniae Rex. Das ist Glorreich Siegende Sanfftmuth Auf dem Ungarischen Thron Vorgestellet Von dem Catholischen Gymnasio Der Gesellschafft JESU bey St. Salvator Zu Augspurg / Den 3. und 6. Herbst-Monaths / 1751.

(Augsburg 1751) gedruckt bey Joseph Antoni Labhart.

Augsburg 4° Augsb. Gym. II, 65.

Valentin, 6199

1755. 26. September Würzburg

Bela tragoedia acta ludis autumnalibus, quando reverendissimus ac celsissimus S. R. I. Princeps ac Dominus, D. Adamus Fridericus, D. G. Episcopus Wirceb. Franciae Orientalis Dux etc. etc. Dominus ac Maecenas noster clementissimus victoriosis in pulvere literario athletis virtutis et doctrinae praemia principali munificentia largiebatur. Wirceburgi, die 26. Septembris, Anno MDCCLV.

[Würzburg] (1755) Typis Joannis Jacobi Christophori Kleyer.

Würzburg Rp. XV. 72,1

Valentin, 6618

1756. 3., 6. September Innsbruck

Emericus Pannoniae Rex, Das ist: Glorreich Siegende Sanftmuth Auf dem Ungarischen Thron Vorgestellet Von dem Kayserl. Königl. Erz-Herzoglichen Gymnasio der Gesellschaft JESU zu Insbrugg Den 3ten und 6ten Tag Herbst-Monats MDCCLVI. Mit Erlaubnuß der Oberen.

[Innsbruck] Gedruckt allda (1756) bey Michael Anton Wagner.

Innsbruck Ferdinandeum Dip. 473/11.

Valentin, 6653

1757. 5., 6. September Dillingen

Triumphus mansuetudinis in Emerico Pannoniae Rege spectatus. Oder Glorreich Siegende Sanftmuth Vorgestellet Von der studierenden Jugend Des Hochfürstl. Bischöffl. Academischen Gymnasii der Gesellschaft JESU Zu Dillingen. Den 5. und 6. Herbst-Monaths. 1757. Mit Genehmhaltung der Oberen.

Dillingen (1757) gedruckt bey Johann Caspar Bencard Seel. Wittib, und Erben.

Dillingen XVII,64,III, 42–43.

Valentin, 6697

1759. 13., 14. Januar Freiburg/Breisgau

S. Stephanus primus Hungariae rex parthenio in theatro spectatus, cum praenobilis, excellentissimus et consultissimus dominus Joseph. Franc. Xav. Aloysius Laurentius de Rumelsfelden S. R. I. Eques, J. U. Doctor, Juris Publ. Et Process. Camer. Professor Publicus Ordinarius, Congregationis Majoris Academicae B. V. Mariae Ab Angelo Salutatae Praefectus renunciaretur Friburgi Brisgojae die 13. et 14. Januarii M. DCC. LIX.

[Freiburg/Br.] (1759) Literis Felnerianae Viduae.

München UB 8 P.lat.rec. 235#10

Valentin, 6844

1759. 5., 6. September Mindelheim

Sigismundus Rex Hungariae Tragaedia acta ludis autumnalibus ab electorali gymansio Soc. JESU Mindelhemij. Sigismund König in Ungarn Ein Trauer-Spiel Vorgestellet Von dem Churfürstl. Schullhauß der Gesellschaft JESU Zu Mindelheim Den 5. und 6. Herbstmonats des 1759 Jahr.

[Mindelheim] (1759) bey Johann Peter Steiner.

Dillingen XVII 64–3, 49

Valentin, 6870

1766. April Dillingen

S. Emericus S. Stephani Hungariae Regis Filius exhibitus a Congregatione Maiore Academica B. V. Mariae ab Angelo Salutatae praefecturam gerente Reuer. et Exim. D. IOSEPHO STEPHANO MORGER, *SS. Theol. Bacc. et SS. Can. Cand. SS. D. N.* CLEMENTIS XIII *Alumno Sacerdote. Dilingae Mense Aprili Anno* MDCCLXVI.

[Dillingen] (1766) Literis Joannis Leonardi Brönner.

Dillingen XVII, 64, III, 65.

Valentin, 7297

1768. 5., 6. September Eichstätt

Sol ex eclipsi Sigismundus Ungariae Rex Tragoedia. die Sonne aus der Finsterniß Sigmund König in Ungarn ein Trauerspiel vorgestellt von dem hochfürstl. Bischöfl. akademischen Schulhause der Gesellschaft JEsu zu Eichstädt da aus Hochfürstl. Freygebigkeit des

Hochwürdigsten des Heil. Röm. Reichs Fürsten und Herrn Herrn Raymund Anton Bischofs zu Eichstädt et. der studirenden Jugend die Praemia ausgetheilet wurden den 5 und 6 Tage Herbsmonats 1768.

Eichstädt (1768) bey Maria Elisabetha Straussin.

Eichstätt H 17, q1

1771. 4., 6. September Landshut

Andreas, et Bela fratres, tragoedia. Trauervolle Zwietracht zweener in Ungarn herrschenden Brüder vorgestellet in einem Trauerspiele von dem churfürstl. Lyceum, und Gymnasium der Gesellschaft Jesu zu Landshut den 4. und 6. Herbstmonats 1771.

Landshut (1771) gedruckt bey Maximilian Hagen.

München UB 4P.germ. 209#15

Valentin, 7555

1773. 3., 6. September Regensburg

Andreas, und Bela Könige in Ungarn. Trauerspiel in fünf Aufzügen, Aufgeführet von dem Hochfürstlich-Bischöflichen Schulhause der Gesellschaft JESU bey St. Paul zu Regensburg. Den 3. und 6. Herbstmonats. 1773.

Stadt am Hof (1773) gedruckt bey Johann Martin Riepel.

München SJ Abt. 0 [AMSI] G8,9[2].

Valentin, 7646

B) Dramentexte und Periochen mit einem Ungarnbezug

1685. 25. Dezember Eichstätt

Franciscus Lang:

Peregrinatio Bethlehemitica. Declamatio pro Festis Natalitijs in Aula Gymnasij declamata Eystadij Anno 1685 post tertiam Expeditionem bellicam contra Turcas feliciter peractam in Hungaria. [Manuskript].

München BSB cod. lat. Mon. 9242, ff. 60–64.

Alszeghy, 100; Valentin, 2766

1688. 3., 6. September Augsburg

[Antonius Sepp]:

Potens auxilium olim a S. Juliano comiti de Baqueville contra Baiazethem in liberatione exhibitum. Moderno vero tempore ab Austria Regno Ungariae contra Achmetem in reductione praestitum. Utrumque in THEATRO spectandum à Gymnasio Augustano Soc. JESU propositum. Mächtige Hülff / Welche dazumahlen Graf von Baquevill durch den H. Julianus auß der Gefangenschafft Bajazeths entführt / Dermahlen aber Ungarn durch Oesterreich auß Achmets Dienstbarkeit befreyet. Beede auf der Schau-Bühnen Von der Catholisch-studierenden Jugend in dem Gymnasio der Societet JESU zu Augspurg / Bey S. Salvator / vorgestellt Den 3. und 6. Herbst-Monat Anno M. DC. LXXXVIII.

Augspurg (1688) gedruckt bey Simon Utzschneider.

München BSB 4° Bavar. 2193, IV, 44

Szarota, I/1, 909–916; Valentin, 2875

1692. 3., 5. September Eichstätt

Crucis trophaeum ab Heraclio victore erectum. Glorwüdiges Kreutz Und Sieg-Zeichen / Von Heraclio Nach obgesiegtem Feind aufgerichtet / und vorgestellt von dem Hoch-Fürstlichen Academischen Gymnasio der Societet JESU in Aychstätt. Den 3. und 5. September. ANNO 1692.

Aychstätt (1692) bey Francisco Strauß.

Eichstätt H.21(16)

Alszeghy, 100; Valentin, 3053

1698. 3., 5. September Neuburg/Donau

[Franciscus Marimont]:

Trebellus Rex Hungariae ac Bulgariae filij apostatae justus ultor. Tragoedia Gerechte Züchtigung / Mit welcher Trebellus König der Ungarn und Bulgaren seinen von dem Christlichen Glauben abtrinnigen Sohn abgestraffet / Vorgestellt Von der Studierenden Jugendt in dem Churfürstl-Gymnasio der Societet IESU, zu Neuburg An der Thonau. Den 3. und 5. September / Im Jahr Christi / 1698.

Neuburg (1698) bey Johann Feuchtner.

München BSB 4° Bavar. 2193, V, 77

Szarota, III/2, 1479–1490; Valentin, 3358

1699. 25. September Jülich

Bolesaus II., König von Polen [...]. – Boelslaus II. Polonorum Dominus scelerum suorum mancipium, a conscientia propria excarnificatus [...].

(Jülich 1699).

Bahlmann, 206–208; Szarota, III/2, 1445–1447; Valentin, 3387

1717. 3., 6. September Eichstätt

Arma victricia in Hungaria Adversus nominis christiani hostes. Sigreiche Waffen In Ungarn Wider die Christen-Feind Auf offentlicher Schau-Bühne Vorgestellet Von dem Hoch-Fürstl: Academischen Gymnasio der Societet JESU in Aychstätt Den 3. und 6. Herbst-Monat Anno 1717. Cum Permissu Superiorum.

Aychstätt (1717) bey Francisco Strauß.

Amberg Lat.rec. 369,IV,29

Alszeghy, 100; Valentin, 4081

1718. 2., 6. September Eichstätt

Crucis et pacis triumphus Die Durch Krafft deß Heiligen Creutzes Uberwundene / Und Zum Frieden gezwungene Christen-Feind Auf offentlicher Schau-Bühne Vorgestellet Von dem Hoch-Fürstl: Academischen Gymnasio der Societet JESU in Aychstätt. Den 2. und 6. Herbst-Monat Anno 1718. Cum Permissu Superiorum.

Aychstätt (1718) bey Francisco Strauß.

Eichstätt H.15(83)

Alszeghy, 101; Valentin, 4120

1722. 2., 4. September Eichstätt

Post Sex. Sive providentia Divina. In prophetis suis gloriosa. Das ist / Erwählung deß Heil. Henrici zu dem Römischen Käyserthumb. Da auß Hoch-fürstlicher Munificenz Deß Hochwürdigsten deß Heil. Röm: Reichs Fürsten und Herrn / Herrn Joannis Antonii Bischoffen zu Aychstätt / et. et. Der studierenden Jugend die Proemia außgetheilt wurden; Vorgestellet Von dem Hochfl: Academischen Gymnasio der Soc. JESU allda. Den 2. und 4. Herbstmonat Anno 1722.

[Eichstätt] (1722) Gedruckt bey Francisco Strauß.

München BSB 4° Bavar. 2193,VIII,52

Szarota, I/2, 1043–1050; Valentin, 4295

1726. 2., 4. September Innsbruck

Religio vindicata, coronata Christliche Religion Von Trebello König in Ungarn und Bulgarien in zweyen seiner Königlichen Printzen Theils verthädiget, theils gecrönet. Vorgestellet von dem Kayserl. Erz-Hertzogl. Gymnasio Soc. Jesu zu Ynsprugg den 2. u. 4. Herbstmonaths Anno 1726.

Ynsprugg [1726] Wagner.

München BSB 4° Bavar. 2194, II, 49

Valentin, 4518

C) Nur aus der Fachliteratur bekannte weitere Dramentitel und Aufführungsdaten

1615. Prag

Die Heilige Elisabeth von Marburg.

Valentin, 747

1615. Regensburg

Elisabeth Landgräfin von Thüringen.

Valentin, 748

1617. 4. September Koblenz

S. Elisabeth Ungariae regis filia.

Valentin, 771

1618. Bamberg

Sanctus Stephanus Ungariae Rex.

Alszeghy, 100–101; Valentin, 796

1654. Hagenau

S. Stephanus Hungariae Rex.

Valentin, 1709

1680. Trier

Emmericus.

Valentin, 2618

1683. Emmerich

Ladislaus.

Valentin, 2705

1686. Steyr

Austria excludit Jugo Orientis Ungariam.

Valentin, 2826

1687. Herbst Konstanz

Mathias Corvinus.

Valentin, 2841

1688. Hildesheim

Josephus, Hungariae rex.

Alszeghy, 101.

1688. Herbst Koblenz

Hungaria Leopoldi Caesaris armis a Turcico jugo liberata.

Valentin, 2879

1688. Pruntrut

Mathias Corvinus.

Valentin, 2907

1689. Luzern

Corvinus, S. Huniadi sanguis ingenuis filiis Ladislao et Matthia diversa sorte effusus et coronatus.

Valentin, 2945

1693. München

[„König Stephan der Heilige"].

Lázár, 734–35.

1698. 26. September Paderborn

Ungaria olim sub Mathia Corvino iam sub Josepho Austriaco fortunata.

Alszeghy, 100; Valentin, 3360

1705. September Neuss

Sigismundus Rex Hungariae coronatus.

Valentin, 3640

1718. Bamberg

Majestates Austriae et Aegypti, eine Parallele wie die Oberherrlichkeit Aegyptens in dem Vice-könig Josef von seinen Brüdern, so wurde die Oesterreichs von den jüngst durch den Frieden von Passarowitz gewonnenen Provinzen in dem erhabenen römischen Kaiser Carl VI. anerkannt und bewundert.

Alszeghy, 101; Valentin, 4115

1751. Bamberg

S. Stephanus ex principe et forti duce primus Hungariae rex apostolicus; Josepho, Seren. Archiduci Austriae Stephani I. Rom. Imp. Filio, M. Theresiae Hung. Reginae Principi haereditario choris parallelis dedicatus.

Alszeghy, 101; Valentin, 6200

1755. Luzern

Thomas de Nadasti. Tragoedia.

Valentin, 6591

1762. Brig

Nadastius.

Valentin, 7046

1762. September Ellwangen

Sigismundus Hungariae Rex.

Valentin, 7062

1764. September Neuburg

Sigismundus Bathorius.

Valentin, 7225

1765 [?]. Ingolstadt [?]

S. Emericus, Hungariae princeps scenam datus a Congregatione Latina Tertia B. V. Mariae Elisabetham Visitantis.

Ingolstadium 1765.

München BSB Bavar. 4025, IV–183/214. [Quelle: On-line Katalog der BSB. Nach dem Altkatalog der BSB trägt die Perioche im Sammelband die Signatur 211i, aber der Druck ist im Band zur Zeit nicht auffindbar.]

1765. April München

["Hl. Emmerich, Prinz von Ungarn"].

Lázár, 735

1766. 3. September Ingolstadt

["Gordes, der Hunnenkönig"].

Lázár, 735–36

1766. September Konstanz

Sigismundus Bathorius.

Valentin, 7294

1766. Sion

Emerici Mansuetudo.

Valentin, 7332

1767. September Feldkirch

Thomas Comes de Nadasti.

Valentin, 7348

1768. Bamberg

S. Stephanus primus rex apostolicus.

Valentin, 7384

1769. September Luzern

Sigismundus Bathory.

Eichstätt H 5, 16 [Ein Programm zu diesem Thema ist unter dieser Signatur zur Zeit nicht auffindbar. Die Angabe geht wahrscheinlich auf einen Irrtum zurück.]

Valentin, 7462

1771. 5. September München

["Sieg Kaiser Ottos über die Ungarn"].

Lázár, 736.

Summary

A distinct sub-group of Jesuit drama includes works on the history of a country or a people. Comparative examinations of Jesuit dramas with a historical subject are only found sporadically. This work deals with the exploration of those Jesuit dramas with Hungarian themes that were performed in German speaking regions.

The source material offers the possibility of analyzing the historical pictures conveyed by the drama texts and "Periochen" and to study the religious identity brought forth as a result of recatholicization. It also presents opportunities to examine international transmission, changes and interaction of the drama texts and topics as well as themes and "topoi" of specific national characteristics. It also gives the chance to look at the views of Hungary from inside and out of the country and to compare the dramas on an interdenominational basis.

The examination of the source material cited in the drama texts and "Periochen" can illuminate the existing relationships with other types of literature, texts and rhetorical forms. We are also searching for answers to the following questions: What is the explanation for the large number of dramas on the subject of Hungarian history that were performed in German speaking regions? What hidden political, historical and other evidence do these dramas contain?

Our observations can supplement and bring into sharper focus many earlier conclusions about the history of the Jesuit theater in Hungary. At the same time the source material gives indications of the European distribution of historical themes dealt with in Hungarian literature.

Since most of the drama texts and "Periochen" were either partly or completely written in Latin, this topic is also closely connected with research into neo-Latin literature. We will also attempt to present previously untapped sources on our topic in a bibliographic manner. Likewise it is important to examine the types of themes, the occasions of performance, the authors, directors and the sources cited in the pieces and in this fashion to gain an overview of the historical cliches, characteristic symbols and rhetorical topoi by which Hungarian history was characterized.

Sumario

Un grupo propio de Dramas Jesuíticos presenta fragmentos sobre la historia de un Pais o de un Pueblo. Sin embargo, solamente hay algunas investigaciones esporádicas comparadas sobre los Dramas Jesuíticos y los temas históricos. En esta colaboración se trata de la investigación acerca de las piezas jesuíticas, aparecidas en el espacio lingüístico alemán sobre temática húngara. Las fuentes de investigación ofrece la posibilidad de analizar las imágenes históricas y los

elementos, trasmitidos en textos y sus opuestos dramáticos, junto a la investigación de los elementos de la identidad confesional, surgidos de la recatolización. Son también asequibles las posibilidades de transmisión, transformación y mutuo influjo de los textos y temas dramáticos, como de los motivos y lugares con especial carácter nacional. También se dan posibilidades de conocimientos y fijación de las imágenes húngaras en los materiales transmitidos, internos y extranjeros, y comparar los dramas sobre los mismos temas históricos desde una perspectiva inter- confesional. La investigación de los materiales y fuentes citados en los textos y en sus opuestos, puede iluminar las relaciones existentes con otros géneros literarios, formas textuales y estilos retóricas. Buscamos también una respuesta a las siguientes preguntas: ¿Cómo se explica que las obras sobre la historia húngara figuren en tan gran medida en el espacio de habla alemana? ¿Qué alusiones políticas, históricas o de otra índole hay en tales piezas teatrales? Nuestras observaciones pueden también completar y precisar antiguas afirmaciones relacionadas con la historia del teatro jesuítico en Hungría. También el bloque de las fuentes ofrece datos para la expansión europea de temas históricos que se han elaborado en la literatura húngara. El hecho que la mayoría de los textos dramáticos, estén escritos en latín total o parcialmente, relaciona íntimamente el tema con la investigación sobre la literatura neolatina. También se intenta presentar bibliográficamente las fuentes no investigadas hasta ahora sobre el tema. Similarmente afecta a esto, la investigación del espectro temático, ocasiones de exhibición, los autores, directores y fuentes citadas de las obras, para de esta manera, ofrecer un panorama sobre los "clisés" históricos, símbolos típicos nacionales y lugares retóricos con los que ha sido caracterizada la historia húngara.

THE IMAGE OF EMPEROR FERDINAND II (1619-1637) IN WILLIAM LAMORMAINI, S.J.'S *FERDINANDI II IMPERATORIS ROMANORUM VIRTUTES* (1638)

Robert Bireley, S.J.*

"[We have lost] an ornament of Christians, the protector of the Catholic Religion, the father of Germany, the glory of the Austrian people, the image of piety, the living exemplar of all the virtues, the radiance of the Roman Empire, the horror of heretics, the friend of God and of the saints." So lamented Nicholas Vernulaeus, student of Justus Lipsius, professor at Louvain, and Habsburg apologist, in his funeral oration at Louvain for Emperor Ferdinand II who had died 15 February 1637 in Vienna.[1] Vernulaeus did not stand alone in his enthusiastic assessment of Ferdinand. The Jesuit Peter Wadding[2] set him alongside Constantine and Charlemagne in his oration for the memorial held for Ferdinand in Prague on 6 April 1637, and others echoed similar sentiments.[3]

---

* Professor of History at Loyola University Chicago, Father Bireley's most recent monograph is *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts and Confessors* (Cambridge, 2003).

[1] Nicolaus Vernulaeus, *Nicolai Vernulaei Laudatio funebris . . . imperatoris Ferdinandi II* (Louvain, 1637) p. 7. This funeral oration comes to 48 pages and cannot have been delivered in its published form.

[2] *1583 Waterford (Ireland); SJ 24.x.1601 Tournai; †13.ix.1644 Graz (*Sommervogel*, VIII, 928).

[3] Petrus Wadding, S.J., *Laudatio funebris dicta cum clerus et proceres regni exequias celebrarent Ferdinandi II Romanorum imperatoris et Regis Bohemiae* (Vienna, 1638). See also Sylvester a Pietrasanta, S.J., *Oratio funebris habita ad Urbanum VIII. Pont. Max. dum insta exequiarum Ferdinando II* imperatori *persolverentur* (Rome, 1637); Aldus Rein (Bishop of Laibach), *Oratio funebris in exequiis Ferdinandi II Romanorum Imperatoris Caesaris Optimi Maximi* (Graz, 1637), for the estates of Carniola; Ferdinandus Mantegnana, S.J., *Oratio funebris in exequiis Ferdinandi II Romanorum Imperatoris dicta* (Graz, 1637); Francesco Rondinelli, *Esequi . . . dell'Imperatore Ferdinando II, celebrate da Ferdinando II, Gran Duca di Toscana* (Florence, 1637).

But the most significant testimonial to Ferdinand was penned by his long time friend and his confessor since 1624, the Jesuit William Lamormaini.[4] His *The Virtues of Ferdinand II, Emperor of the Romans,* appeared in early 1638, just a year after the emperor's death, in three principal languages of the Habsburg Monarchy, Latin, German, and Italian, as well as in French, and shortly thereafter in Flemish, Croatian and Spanish.[5] A study of this Baroque classic of 116 pages tells us much about Ferdinand himself and about Lamormaini's effort to keep the emperor's memory alive and active in the emerging Habsburg Monarchy and beyond.

Ferdinand II died shortly after the conclusion of the Electoral Convention of Regensburg of 1636/37. There he had achieved a long-pursued goal, the election of his son Ferdinand Ernst as king of the Romans on 22 December 1637, thus guaranteeing a Catholic and a Habsburg succession in the Empire. He suffered a stroke the night of 25 January while staying over at Straubing in Bavaria on the journey back from Regensburg to Vienna. Lamormaini accompanied him. Though obviously weak, he returned to Vienna and continued to conduct government business through Saturday, 14 February. That night his condition took a sudden turn for the worse, and after making his confession to Lamormaini and receiving Holy Communion from his hand, the emperor succumbed at 9 a.m. Sunday morning surrounded by family, clergy, and several councillors.[6] By that time he had consolidated his position as the individual who more than any other contributed to the foundation of the Habsburg Monarchy. He had unified in a single Habsburg inheritance the Austrian territories apart from the Tyrol and Anterior Austria, Bohemia, and to a limited degree, Hungary, and he had taken the important initial steps toward

---

[4] *29.xii.1570 La Moire Mannie; SJ 5.ii.1590 Brno; †22.ii.1648 Vienna (*DHCJ*, III, 2274).

[5] *Ferdinandi II Romanorum Imperatoris Virtutes* (Vienna, 1638), in both quarto and duodecimo formats (also at Antwerp and Cologne); *Ferdinandi II Römischer Kheysers Tugenden* (Vienna and Cologne, 1638); *Virtu di Ferdinando II Imperatore* (Vienna, 1638). These are the early editions that I have used. For the Flemish (1638) and French editions (1639), see *Sommervogel,* IV, 1429-30. For the Croatian edition, see Werner Lehfeldt, *Juraj Ratkaj Velikotaborskis "Kripozti Ferdinanda II." im Vergleich mit ihrer lateinischen Vorlage,* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3 Series, Vol. 254 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002); this is a purely philological study of select chapters of the *Virtutes.* For the Spanish translation of 1640, see below.

For a Jesuit network of translators see Peter Burke, "The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe," in *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773,* eds. John W. O'Malley, S.J., Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, and T. Frank Kennedy, S.J. (Toronto: University of Toronto Press, 2006) pp. 24-32.

[6] *Relatio pissimi obitus Ferdinandi II Romanorum imperatoris, qui contigit 15 februarii anno 1637* (Vienna, 1637).

the establishment of Catholicism as a bond uniting the Monarchy. In addition, he had secured a clear upper hand over the estates of his various lands.[7]

Ferdinand's fortunes in the Empire had taken an upward swing in the three years before his death. The great victory at Nördlingen in September 1634 restored the balance between the Catholic and Protestant forces in the Empire after the disastrous advance of the Swedish King Gustavus Adolphus. The following May he had concluded the Peace of Prague with Saxony. In doing so he compromised on the controversial Edict of Restitution issued in 1629 which had aimed to recover all the church lands in the Empire confiscated allegedly in an illegal manner by the Protestants since the Peace of Augsburg in 1555. The Edict represented the high water mark of the Thirty Years War as a religious conflict. Ferdinand's intent with the Peace of Prague of 1635 had been to unite the German princes in order to drive the foreigners, especially the Swedes, out of the Empire; to obtain this goal he compromised on the Edict. His effort seemed to be on the way to success. Despite their victory at Wittstock in early October 1636, Swedish forces were on the point of withdrawing to Pomerania. To be sure, France entered the conflict openly in May 1635, thus vastly expanding the war and reducing its religious character, but the summer of 1636 had seen the forces of Ferdinand's Spanish allies push to within forty miles of Paris.

A firm friendship bound Lamormaini to Ferdinand II. The Jesuit, a native of Luxembourg, had been assigned to Graz in 1598 as a professor of philosophy and then of theology, just two years after the eighteen-year-old Ferdinand assumed the government of Inner Austria. Lamormaini seems to have considered him his "adopted son."[8] From 1613 until 1621, two years after Ferdinand was elected Holy Roman Emperor, he served as rector of the Jesuit university in Graz. Years later 1632 when the enemies of Lamormaini's militant policies endeavored to have him removed as Ferdinand's confessor, the emperor reassured him in words that surely pointed back to their Graz years together, "So long, my Father, have we been companions through life, no one

---

[7] Robert Bireley, "Ferdinand II, Founder of the Habsburg Monarchy," in *Crown, Church, and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, eds. R.J.W. Evans and T.V. Thomas (Basingstroke: Macmillan, 1991) pp. 226-44.

[8] "Vita Lamormaini," ARSI, Vitae 139, ff. 43^v, 44^v. This is a manuscript life of Lamormaini written by a fellow Jesuit who knew him well, Eustachius Sthäal, and sent to Rome in 1649 shortly after Lamormaini's death in 1648. A second copy of this manuscript is in the archives of the Benedictine monastery of Pannonhalma, near Györ, Hungary, no. 37 (118 G30). See Robert Bireley, *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981) p. 233.

will separate us from each other."[9] Even after Ferdinand took up residence in Vienna in 1619 as Holy Roman Emperor, he continued to consult with Lamormaini. The Jesuit, meanwhile, was named rector of the Jesuit college in Vienna in 1623, and the following year after the death of Ferdinand's confessor, the theologian Martin Becan (Schellekens),[10] he was the natural choice for this position. During the following years Lamormaini served as the leader of the militant party in Vienna that urged an aggressive policy of recatholization in the Habsburg lands and in the Empire, a policy that peaked with the Edict of Restitution. After the setbacks of the early 1630's, the militant party gradually lost ground to the moderates in Vienna, who favored limited concessions to the Protestants in the interests of peace. The moderates won out in the Peace of Prague, and Lamormaini's influence on policy in Vienna declined drastically. But he remained personally close to Ferdinand and, as we have seen, attended him on his deathbed.

Lamormaini pursued a two-fold goal goal in the *Virtues of Ferdinand II.* First, he aimed to honor the memory of Ferdinand whom he highly esteemed, respected, and loved, to hold his virtues up for imitation, and I shall argue, implicitly to propose him for canonization. Second, he sought to impress upon the young Ferdinand III the need to maintain the policy of his father as well as to imitate his virtues.[11] As it was, the new emperor inclined to the moderate position and favored a lesser role for ecclesiastics in policy than had been the case with his father. The book belongs to two genres, that of the "mirror of princes"and of biography as hagiography within the tradition of the *pietas Austriaca.*[12] It is not Antimachiavellian in character, in that it never mentions Machiavelli nor does it attempt to lay out a full program for the maintenance of a state that is at the same time a moral program.[13] In his dedication to Ferdinand III Lamormaini informs him that he is working on a fuller study of his father, and then writes that "meanwhile, you will see, I hope, not without pleasure, those virtues sketched out in this book which you yourself have observed with admiration and imitation woven in the most vivid colors into the

---

[9] "Vita Lamormaini," ARSI, Vitae 139, ff. 66^r, 121^r. The author relates this quote as approximate.

[10] *6.i.1563 Hilvarenbeek; SJ 22.iii.1583 Cologne; †24.i.1624 Vienna (*DHCJ*, I, 380).

[11] *Virtutes Ferdinandi,* dedication and preface to the reader. I cite the edition published at Vienna in 1638, in the quarto format unless otherwise indicated.

[12] Anna Coreth, *Pietas Austriaca*, 2 ed., trans. William D. Bowman and Anna Maria Leitgeb (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2004).

[13] On Antimachiavellianism, see Robert Bireley, *The Counter Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990).

extremely rich web of the life of your parent. . . . For the general judgment of the world is that as universal heir of your father, you will measure up to him not only with regard to his kingdoms and imperial rule but also with respect to his virtues."

In his preface to the reader, Lamormaini asserted his intention to write a four-volume life of the deceased emperor, a project which he has undertaken "at the desire as well as the command of others." Both Ferdinand III and the Jesuit superior general in Rome, Muzio Vitelleschi,[14] encouraged him in the venture, but the initiative seems to have come from Lamormaini himself.[15] The first three volumes were to deal with Ferdinand's genealogy, youth, and education, then his years of rule as archduke in Inner Austria, and finally his deeds as emperor. The fourth volume, the one now laid before the reader, was devoted to his virtues. To publish it right away made good sense if we assume that the author wanted to influence the policy of the new emperor. Had Lamormaini also already written or did he ever write the other three volumes? To have completed them in one year would have been an amazing feat. Yet when he writes here, "it is not yet permitted to produce the full work for a number of reasons,"[16] he seems to imply that he had completed the other volumes. Occasionally, in this fourth volume, he refers back to what he had discussed previously, as when he writes about Ferdinand's vow to restore the Catholic religion in Styria, "as we saw elsewhere."[17] A remark in a manuscript life of Lamormaini written by a close contemporary Jesuit associate shortly after Lamormaini's death states that "for certain reasons at that time the author himself did not think that [the books] ought to be published."[18] The time will come, his associate continued, when the other three volumes, held back by the author himself, for a short while, will come to light. We might conclude from this that Lamormaini did subsequently complete the other volumes or at least the greater part of them. But they have never come to light.

---

[14] *2.xii.1563 Rome; SJ 15.viii.1583 Rome; 15.xi.1615 elected Father General; †9.ii.1645 Rome (*DHCJ*, II, 1621-22).

[15] Vitelleschi to Lamormaini, Rome 14 March, 21 March 1637 and 1 May 1638, ARSI, Austria 51, ff. 242^{r}-43^{v}, 254^{r-v}, 370^{r-v}; Vitelleschi to Gregor Rumer (provincial superior in Vienna), Rome 1 May 1638, ARSI, Austria 51, ff. 367^{r-v}.

[16] "opus integrum plures ob causas adhuc producere non licet."

[17] *Virtutes Ferdinandi*, p. 4.

[18] "ob certas causas eo tempore Author producendos non putavit," "Vita Lamormaini," ARSI, Vitae 139, f. 93^{r}. This *Vita* was, of course, only written in 1649, so that Lamormaini may have finished his full biography long after *The Virtues of Ferdinand II* was published.

The imperial permission for publication of *The Virtues of Ferdinand II* indicated that it had been "written, and then properly revised, evaluated, and approved."[19] The Jesuit provincial superior Gregor Rumer[20] noted in his approval of the book for publication that it had been read and approved by "a number of fathers."[21] All this points to a degree of censorship and subsequent revision of Lamormaini's manuscript, whether of all four volumes or only of *The Virtutes of Ferdinand II.* This was exercised by either imperial officials or by fellow Jesuits, or perhaps both. Among both groups there were many who had opposed the militant policy of Lamormaini. Indeed, the Jesuit confessor of Ferdinand III, Johannes Gans,[22] when consulted about imperial policy at the Diet of Regensburg in 1641, condemned the Edict of Restitution, the centerpiece of Lamormaini's policy for the Empire, as the principal cause for the problems then faced by the Emperor, and he characterized Lamormaini's program as the creation of a few zealous and well-intentioned but politically incompetent advisers.[23] Some may also have assessed the emperor less enthusiastically than Lamormaini and manifested reluctance to endorse Lamormaini's implicit suggestions that he was a candidate for sainthood.

Lamormaini tells us in the preface that in his treatment of Ferdinand's virtues he will start with those that had to do with his relationship to God and to the saints, then take up those that related more to the perfection of his own soul, and finally turn to those that benefitted others. Yet in the twenty-seven chapters that discuss Ferdinand's virtues the line between these divisions blurs as does the border between public and private virtues. Here we will first consider five virtues or perhaps more properly sets of virtues that emerge as prominent in Lamormaini's sketch of Ferdinand and then turn to the final three chapters that represent more directly Lamormaini's apparent claim for Ferdinand's sainthood. Altogether they take us well beyond the practices generally associated with the *pietas austriaca*: veneration of the Holy Eucharist, devotion to the Blessed Mother and the saints, and confidence in the cross of Christ.[24] Perhaps, he writes in the preface, to some the instances he cites may seem of little moment, but behavior in small matters often reveals true character, and this especially in the case of major figures. Precisely the little vignettes of the *The Virtues of Ferdinand II* show the skill of the author and render the volume attractive to the reader.

---

[19] "conscriptum, et jam suo loco revisum, censum, et approbatum."

[20] *iii.1570 Bakony; SJ 7.viii.1592 Olomouc; †29.ix.1627 Brno (*DHCJ*, IV, 3440).

[21] "plures."

[22] *1591 Würzburg; SJ 1610; 3.xi.1662 Vienna (*Sommervogel*, III, 1183).

[23] Bireley, *Religion and Politics*, 230

[24] See Coreth, *Pietas Austriaca*.

Lamormaini frequently cites Ferdinand verbatim in the course of the text, but he refers explicitly to no other authors while manifesting familiarity with the mirror of princes' literature dating from classical times and its topics.[25]

The very first chapter stresses Ferdinand's Catholic faith and above all his zeal and determination to defend and spread that faith. This point Lamormaini clearly wants to impress upon Ferdinand's son. The father surpassed or at least equaled all previous emperors in this regard, and deserves the appellation "Apostolic Emperor." Some people think, he asserts approvingly, that it is possible to claim without exaggeration that the emperor has led "hundreds of thousands" of souls in the Austrian lands and Bohemia back into the bosom of the Church, and that in Silesia and in Hungary he has laid the foundations for his son to gather a similar harvest.[26] Three times Ferdinand took a vow to expel the sects and their schoolteachers and ministers from his respective territories. First, for Styria, Carinthia, and Carniola when as a twenty-year-old archduke he visited Loretto during a journey to Italy; secondly, about twenty years later–so shortly after the Battle of the White Mountain–at the Austrian pilgrimage site of Mariazell after he had become king of Bohemia and Hungary and emperor, for Bohemia and the adjoining Austrian territories. Then eight years before his death–so about 1629–he made a similar vow not to pass up any opportunity afforded him by divine providence to protect and propagate the faith in Hungary by "licit and honest means."[27] Furthermore, he followed up his vows with the appropriate actions. He was heard often to say, according to Lamormaini, that he would surrender his territories and kingdoms rather than knowingly neglect an opportunity to spread the faith.

Noteworthy here is the failure of Lamormaini even to mention Ferdinand's program on behalf of Catholicism in the Empire, which culminated in the Edict of Restitution. According to Lamormaini's own correspondence shortly after Lamormaini became his confessor Ferdinand took a vow on March 25, 1624 promising that "he would undertake whatever the circumstances seemed to permit" for the good of religion, "not only gladly but with great pleasure and joy," and Prince Hans Ulrich von Eggenberg, his minister, joined him in taking it.[28] In this context he clearly envisioned the Empire or Germany. Only once did Lamormaini refer to the Edict of Restitution in *The Virtues of Ferdinand II,*

---

[25] On the mirror of princes tradition, see Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, ed. Lester Born (New York: Columbia University Press, 1936, rpt. 1965).

[26] p. 5.

[27] p. 4.

[28] Lamormaini to Francesco, Cardinal Barberini (nephew of Pope Urban VIII), Rome 3 August 1624, Vatican Library, Fondo Barberini Latini 7054, f. 54r, cited in Bireley, *Religion and Politics*, p. 21.

and that was obliquely in a chapter on the emperor's patience where Lamormaini lauded his exercise of this virtue towards those who placed obstacles in the way of his program "to restore the Catholic Religion throughout Germany," a project, Lamormaini noted in his own hand on his copy of *The Virtues of Ferdinand II*, that would be carried out, Ferdinand decreed, "inasmuch as the Constitutions of the Empire allowed," that is, legally.[29] One can only explain Lamormaini's omission of a discussion of the program for the Empire by censorship, perhaps self-imposed, and deference to the opinion of those who considered the Edict to have been disastrous for Germany and who had urged Ferdinand to concentrate his energies on the Habsburg lands.[30] In their eyes Ferdinand's commitment to the Edict would not enhance the reputation for prudent government that Lamormaini wanted to establish for Ferdinand. His handwritten remark then expressed an otherwise suppressed response to those who considered the Edict to have violated the imperial constitution.

Much later in his volume, in a chapter on Ferdinand's charity toward his neighbors and his enemies, Lamormaini made a point important for our understanding of Ferdinand. The emperor took rigorous measures to lead his subjects from heresy and back to Catholicism, out of his love for them and for their genuine benefit. No one would have undertaken the burdens and suffered the opposition that Ferdinand did in this endeavor except because he cared for his subjects. It would have been far less trouble to allow them to follow their own inclinations. Lamormaini cited Ferdinand, "Non-Catholics consider me unfeeling in my prohibition of heresy. I do not hate them but love them; unless I loved them, free from any concern I would leave them in their error."[31] Overlooked in this context by the author were the political benefits widely thought at the time to derive from unity of faith among a ruler's subjects;[32] they did, undoubtedly, figure less prominently in Ferdinand's thinking. Lamormaini closed his treatment of Ferdinand's zeal with a lengthy citation from a codicil to the emperor's testament of 1621 in which he impressed upon his son and subsequent heirs the obligation to maintain their subjects "in the true, apostolic,

---

[29] p. 61, "quominus Germaniâ tota Catholicam Religionem restitueret." The author's personal copy of *The Virtues of Ferdinand II* is found in Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung n. 7378. Blank pages are inserted in this copy between the printed pages for the author's annotations. Lamormaini's handwritten comment is on p. 61.

[30] For the conflict in Vienna between those who urged Ferdinand to active intervention in the Empire and those who recommended that he restrict his efforts principally to the Habsburg lands, see Bireley, *Religion and Politics.*

[31] p. 77.

[32] See Bireley, *Counter-Reformation Prince.*

Roman, Catholic faith, in which alone salvation is to be found," and to protect them from all heresy and false doctrine.[33]

His confidence in God and in his providence stood out for Lamormaini as a second eminent virtue of the emperor. Those who spent their lives in God's service and sought to do God's will would unfailingly achieve their heavenly reward.. This conviction was expressed in Ferdinand's motto, "To those fighting a just fight goes the crown," [Legitime certantibus corona]. According to Lamormaini, Ferdinand acted on a simple yet profound theology of grace. He employed human means to the greatest extent possible in the pursuit of his goals, while at the same time realizing that it was God who bestowed a successful outcome. To illustrate Ferdinand's confidence in God Lamormaini gave several examples, one a story well-known in Vienna at the time. In June 1619 the leader of the Bohemian rebels, Count Matthias Thurn, threatened Vienna with his approaching army, and he could count on many sympathizers within the city. For Ferdinand no troops were at hand. In the midst of this danger, Ferdinand's confessor at the time, the Jesuit Bartholomew Viller,[34] came upon the emperor in his room where he found him prostrate in prayer before the crucifix. Ferdinand explained that as was his custom he had sought refuge before Christ on the cross and had expressed readiness to accept whatever outcome the Lord might send him. Immediately he was filled with hope, Ferdinand exclaimed, that God would frustrate the designs of his enemy, and he experienced a wonderful tranquillity. In the event Thurn was compelled to retreat by a Catholic victory in southern Bohemia. Aware that in Vienna the story circulated that Christ had spoken from the crucifix to Ferdinand assuring him of his assistance in this crisis, Lamormaini refused to either confirm or deny it.[35]

This story illustrates that neither Ferdinand's confidence in God meant that he expected success in all his endeavors in this world nor did his constancy, a virtue highlighted by Lamormaini as another of the emperor's leading qualities. With equanimity he bore up under adversity, and he remained grounded in times of prosperity. How many rebellions did he have to endure or military defeats attributable either to the incompetence of his generals or the strength of his enemies? Over fifteen days in 1616 his dear first wife, Maria Anna of

---

[33] pp. 7-8. For this codicil, see Gustav Turba, *Die Grundlagen der pragmatischen Sanktion*. Vol. 2, *Die Hausgesetze*. Wiener Staatswissenschaftliche Studien, vol. 11, book 1 (Vienna/Leipzig: F. Deuticke, 1913) pp. 351-55.

[34] *1544 Bastogne; SJ 1560; †21.iv.1626, Vienna (*Sommervogel,* VIII, 782).

[35] pp. 10-11; see Bireley, *Religion and Politics,* pp. 14-15; for an illustration of Christ speaking to Ferdinand from the cross, see Franz Christoph von Khevenhiller, *Annales Ferdinandei* 12 (Leipzig, 1726) p. 2387.

Bavaria, died as well as his brother Maximilian, his fortress at Gradiska in Friuli was under siege by the Venetians, and his confessor Viller had been imprisoned by the Venetians on a journey back from Rome. Yet not only did he not manifest dejection; he encouraged others to accept what God sent as a test of virtue.[36] Ferdinand's theology of history echoed the humanist Justus Lipsius, whose writings were well known at the court of Vienna. At one time an imperial councillor expressed the likelihood that a member of the House of Austria would probably not be elected to succeed Ferdinand. When his comment reached the ears of Ferdinand, the emperor responded, according to Lamormaini, "All mortal things have their time; they are born, grow, and decline. It may well be that the rule of the Austrians is subject to this [law]. If so it seems good to God, he would not only not oppose it but also would not be sad. God gives empires and kingdoms to these or those persons according to his pleasure and will. He does not need human wealth or power to bestow or to take them away as it pleases him."[37]

As a third virtue according to Lamormaini Ferdinand exercised prudence in his manner of government. From this prudence he excluded all deceptive and crafty politics; to employ such practices amounted to the dishonor of religion and of God, whereas the foundation of all true politics was precisely the desire to protect and to advance God's honor. So Ferdinand rejected the doctrine of the contemporary "politicians" or "politiques" as they were often called. Lamormaini did not attempt to outline a more subtle Christian politics or to take up the casuistry of deception or deceit as did many contemporary authors, for example, Lipsius in his *Six Books on Politics* (1589).[38] Lamormaini outlined in some detail Ferdinand's method of decision-making; here the role that religion and religious figures played becomes clear, at least as described by Lamormaini. Perhaps the Jesuit author was encouraging the new emperor to continue to allow the same influence to religious figures as his father had. One cannot doubt that Ferdinand himself made the decisions. The emperor looked first of all in his councillors for piety, important as he considered knowledge and experience. He encouraged them to speak freely in council, and he went out of his way to protect those who proposed a minority opinion. When a serious matter was at issue, involving for example the life of an individual, the emperor first sought to quiet his mind; he turned to God for light and secured the prayers of others, especially of members of religious orders. Then he took the matter to his councillors, normally presiding over the council when in good health. Generally

---

[36] pp. 64-69.

[37] pp. 29-30. On Lipsius's philosophy of history see Bireley, *The Counter-Reformation Prince*, pp. 95-98.

[38] p. 71. On Lipsius's casuistry of deceit, see Bireley, *Counter-Reformation Prince,* pp. 85-88.

he decided as his councillors recommended. Lamormaini cites him as remarking, "It is safer to follow one's councillors than to act on one's own judgment, even if [as a result] the matter does not turn out favorably."[39] Such a statement seems to point to a cautious, even diffident ruler as much as to a prudent one.

Yet Ferdinand seems to have frequently departed from this method of decision-making. Some cases did not allow the emperor to consult his councillors; Lamormaini does not explain why this was so, but it becomes evident that it was because they involved religion. In these instances the emperor turned more ardently to God and the saints for assistance, and, one can assume though Lamormaini does not state it, the confessor was asked for his advice. As an example Lamormaini chose here Ferdinand's refusal to allow citizens of Vienna to attend Lutheran services at Hernals outside the city. Many of the Protestant nobility protested this measure vigorously asserting privileges that had been guaranteed them. As he listened to them, Ferdinand prayed intently in his heart that God would not allow any word to escape him in his response that would either prejudice the cause of true religion or render the non-Catholics still more bitter.[40] There Lamormaini ends his example. Ferdinand did maintain his prohibition.[41]

In still more serious matters, where new wars threatened, as in the case of the conflict between Spain and France over the inheritance in Mantua, he took care to consult with several bodies of councillors–Lamormaini does not identify them but they were presumably at least the privy council and the imperial court council–reminding each councillor to declare only that for which he would be able to take responsibility before the judgment seat of God. If the matter regarded religion, the emperor first required members of various religious orders as well as other clerics to lay out their views in writing. This procedure, Lamormaini notes correctly, he followed in the consultations over the Peace of Prague.[42] Finally, in affairs that called for the highest secrecy, he did not convene his councillors but asked each individually to draw up his position in writing. In this way, according to Lamormaini who perhaps showed here a certain naivete, each thought that he alone had been consulted and if the matter should become public, he would have to take responsibility for it. No example is provided for this procedure.[43]

---

[39] p. 8.

[40] pp. 74-75.

[41] For the prohibition in 1624/25 of "Auslaufen" to Hernals for Protestant services, see Ernst Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs* 2 (Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1949) pp. 521-22.

[42] See Bireley, *Religion and Politics,* pp. 214-19.

[43] pp. 76-77. The extent to which Ferdinand actually followed the methods described by Lamormaini is another matter.

In his discussion of a fourth virtue of Ferdinand, the classical princely virtue of liberality, Lamormaini admitted that on the surface the emperor might seem to merit the criticism directed against him for his excessive largesse toward the church, the military, and his councillors, and for a failure to provide adequately for the poor. Ferdinand was also accused of neglecting his creditors while lavishing the church with gifts. "If anyone finds fault with him, he accuses him of his prodigal and profuse benefactions," Lamormaini wrote.[44] That financial rigorist Maximilian of Bavaria regularly pointed to the loose management of finances and the enrichment of courtiers in Vienna. Lamormaini defended Ferdinand while protesting that he was not writing an apology for him. The retention of competent generals and prudent councillors required funds. One might look at the emperor's gifts to soldiers in fact as salaries. His armies never mutinied for lack of pay, the author asserted. He also defended the emperor's generosity toward the church and especially the Jesuits, enumerating at length the many colleges that Ferdinand had founded or expanded. The restoration of the church in areas where it had nearly died out called for heavy expenditures. Lamormaini emphasized a central point when he cited at length once again the codicil of Ferdinand's testament beseeching his son and heir to maintain the support and generosity that he himself had consistently shown for the fathers of the Society of Jesus.[45] Then he devoted a complete chapter to Ferdinand's efforts on behalf of the poor, pointing out particularly that he served them in person while he still resided in Graz.[46]

A final virtue of Ferdinand which Lamormaini described was his *pietas* which we can understand here in two overlapping senses: fidelity and faithfulness to his family and to his forebears, and the practice of piety particularly in the form of the *pietas Austriaca.* He aimed to continue in the tradition of his father, Archduke Carl, and his grandfather, Emperor Ferdinand I, especially with regard to their support and advancement of the Catholic religion, and in the testament that Lamormaini again cited, Ferdinand vigorously instructed his son and heirs to carry on the same tradition. Even his method of decision-making he took over from his father. Ferdinand's devotion to the Eucharist and to the Blessed Mother belonged firmly to the tradition of Habsburg religious piety. "Not only did Ferdinand not lack the solemn worship and reverence for the Eucharist characteristic of Austrian princes," wrote Lamormaini, "I will show that he outdid most of them." He referred to the well-known instance from the thirteenth century of Rudolf I's descent from his carriage to venerate the Eucharist as a priest conveyed it to a sick person and his accompaniment of the

---

[44] p. 88.

[45] pp. 92-95; on the codicil, see Turba, *Die Grundlagen der Pragmatischen Sanktion*, pp. 351-55.

[46] pp. 97-100.

priest to his home. About fifty times in the year the emperor went to confession and received the Eucharist.[47] His devotion to Mary led him to make pilgrimages to the principal Marian shrines including Loretto, Mariazell, and Altötting as we have seen and to have his name inscribed in the membership book of most of the branches of the Marian Congregations throughout his territories.[48]

Ferdinand enjoyed a peaceful and harmonious domestic life. He loved his mother with a tender affection; never did he rebuke her nor did she rebuke him. After the death of his first wife, Maria of Bavaria in 1616, Ferdinand had a Mass said daily for her soul, a Mass which he attended, and he rejoiced in the way that his second wife, Eleonora of Mantua, looked after his children and was in turn loved by them. Ferdinand himself also saw to the care and education of his children, teaching them as much by his example as by his words.[49]

In his portrait of Ferdinand, Lamormaini sketched in many other virtues: love of God, prayer, reverence for the clergy, humility, sincerity and candor, disdain for honors and wealth, mortification and penance, chastity, patience, industry, and promotion of literary studies. Nor did he overlook Ferdinand's recreations, principally the hunt and the enjoyment of music and theater especially when they dealt with religious topics.[50] Lamormaini did not deny that the emperor's hunting provoked many complaints from the peasants over whose lands he evidently rode with his entourage. But his attendants kept their complaints from him.[51] In his discussion of Ferdinand's combination of justice and mercy, Lamormaini insisted upon his fairness and pointed up his refusal to punish either families or groups for the sins of an individual, as often happened at the time. But he acknowledged some abuses. "No prince can know everything; even though he always keeps his eyes open, many things necessarily escape him."[52] Lamormaini's chapter on Ferdinand's love of his neighbor, especially his enemies, recounted how the emperor would have forgiven the rebel, Frederick, the Elector Palatine, and restored to him a generous portion of his lands had not the Elector later allied with Gustavus Adolphus. Ferdinand admired the Swedish king, refusing to call him an enemy, and he rejected an offer to have him assassinated as neither Christian nor imperial.[53]

---

[47] pp. 17-21.

[48] pp. 32-37.

[49] pp. 42-47.

[50] On Ferdinand's love of music, see Steven Saunders, *Cross, Sword, and Lyre: sacred music at the imperial court of Ferdinand II of Habsburg (1619-1637)* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

[51] pp. 70-73.

[52] p. 87.

[53] pp. 78-9. See Bireley, *Religion and Politics*, pp. 188, 272.

In the last three chapters of his volume Lamormaini seemed implicitly to propose that Ferdinand be considered for eventual canonization. Only shortly beforehand had Pope Urban VIII in bulls of 1625 and 1634 tightened up the procedure for canonization requiring that no process be initiated until fifty years after the death of the candidate.[54] Without explicitly saying so, Lamormaini covered the three requirements for sainthood: heroic virtue, miracles, and a reputation for holiness.[55] At the start of chapter 28 the author stated that he intended to return to and highlight points that he had made throughout the narrative, "so that the virtue of this great prince might be more clearly recognized, and honored [colatur]."[56] The Latin verb employed was related to cult. The chapter's title read "Certain Things to be Admired in Ferdinand [Quaedam in Ferdinando mira]," where "mira" means "to be wondered at" or "admired," and suggests the marvelous or miraculous. Each of the first four paragraphs begins with the words "It is to be wondered at [Mirum est]" as the author looked back at four virtues of Ferdinand that he wanted to emphasize, his humility, chastity, constancy, and love of enemies. The fourth paragraph ended with the statement that even his enemies considered Ferdinand's virtue to be "heroic" [heroicam] and he himself to be a "holy Prince." This is the first time that Lamormaini called Ferdinand "holy." His first use of the term "heroic" here to characterize Ferdinand's virtue was also significant. Precisely during these decades the word was being introduced to characterize the virtue required in a saint.[57]

The fifth paragraph starts "It is to be wondered at and similar to a miracle [Mirum et miraculi instar]," where the word "miracle" is first employed. The term is attributed to the medical doctors who were amazed that Ferdinand had, first, lived so long with all the ailments that an investigation of his body had revealed, and second, that he had never complained of the pain and suffering

---

[54] Peter Burke, "How to Become a Counter-Reformation Saint," in *The Counter-Reformation: The Essential Readings*, ed. David M. Luebke (Oxford: Blackwell, 1999) p. 132 (originally in *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, ed. Kaspar von Greyerz [London: German Historical Institute, 1984]).

[55] Marcus Sieger, *Die Heiligsprechung: Geschichte und heutige Rechtslage*, Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 23 (Würzburg: Echter Verlag, 1995) pp. 208-12, 253-60; W. Bois, "Canonisation dans l'église romaine," *Dictionnaire de théologie catholique* 2/2 (Paris: Letouzey et Ané, 1905) cols. 1643-48; Pierre Delooz, "The Social Function of the Canonization of Saints," *Concilium: Models of Holiness*, eds. Christian Duquoc and Casiano Floristán (New York, 1979) pp. 14-24.

[56] p. 103.

[57] Rudolf Hofmann, *Die heroische Tugend: Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, Münchener Studien zur historischen Theologie 12 (Munich: Pustet, 1933, rpt. Hildesheim: Gerstenberg, 1976) pp. 155-57, 212-13; Alfred de Bonhome, "Heroicité des Vertus," *Dictionnaire de Spiritualité* 7/1 (Paris: Beauchesne, 1969) pp. 337-38.

that he must have endured. The sixth paragraph reports that Ferdinand's body showed no signs of decomposition during the three days that it was publicly exposed, so that observers thought to see not his cadaver but the "living Ferdinand." Immunity to bodily decay was often interpreted as a sign of holiness.[58] The final paragraph related then what appeared to be a miracle in an account of Johannes Schweikardt, Archbishop-Elector of Mainz at the time of Ferdinand's imperial election. Schweikardt's confessor, the Jesuit Reinhard Ziegler,[59] at the elector's behest had revealed the event only after his death. According to this account, a number of Protestants in Frankfurt in 1619 for the emperor's election and coronation plotted to kill all the leading Catholics there including the Catholic electors in what would have been a German Saint Bartholomew's Day Massacre. In this moment of danger the Blessed Mother appeared to Schweikardt as "the most kindly but also most powerful virgin," urging Schweikardt to act courageously and not to fear, and to elect Ferdinand. No plan could prevail against the Lord, she concluded

The second last chapter detailed instances of God's "singular divine protection" for Ferdinand. Many enemies rose up against the emperor but God's providence saw to it that they never did so all at the same time. If they had acted all at once, he never would have survived. Especially singled out here was the quiescence of the Turks throughout the whole of his reign. After the disaster at Breitenfeld, had Gustavus Adolphus marched on Vienna he would have been able to take the capital city. But God blinded him, a veteran and experienced campaigner, and he advanced to the west instead. The Battle of Nördlingen was initiated at precisely the most favorable moment for the imperial and Spanish forces. Many considered it nearly a miracle (instar miraculi) that in 1618 the three imperial officials cast out the window at the Defenestration of Prague survived their fall.

The final chapter, as a crown to his work as the author put it, displayed testimonies of "the greatest men" to Ferdinand's virtues as a sign of his reputation for sanctity. Sometimes Lamormaini had to stretch to gather statements in support of Ferdinand's virtues. Before descending to individual witnesses, he reported the popularly held view of Ferdinand in Vienna, where as if with one voice it was proclaimed, "the emperor has died of whom no previous age has seen the equal in holiness, piety, integrity, and mercy."[60] Even the Protestants chimed in, one of their number exclaiming that if any Catholic

---

[58] Caroline Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York: Zone Books, 1991) pp. 187, 266.

[59] *1569 Oediskhofen; SJ 24.iii.1588; 24.vii.1626 Mainz (*Sommervogel*, VIII, 1499-1500).

[60] p. 110.

were to reach heaven, it would be Ferdinand. Lamormaini referred his readers to the many funeral orations held at the service for Ferdinand, similar in content and tone to those cited at the head of this essay One unnamed general claimed that he would prefer to have Ferdinand praying the Litanies before a statue of the Virgin than a fresh contingent of select troops coming to his aid. To Gustavus Adolphus were attributed the words that, "in the course of his good fortune, the only thing that he feared was the virtue of Ferdinand." Even a Turkish leader was enlisted who declared that "Ferdinand was holy; God was with him and fought for him."[61] Eggenberg, Ferdinand's close associate, hearing at one time the intercession of Wenceslaus, a tenth-century King of the Bohemians, being invoked, declared that some day Ferdinand's prayers would similarly be sought. Carlo Carafa, a former nuncio in Vienna, had in 1624 claimed that "after Constantine there had been no emperor equal to Ferdinand."[62] In this case Lamormaini passed over the disillusionment that Carafa later felt with Ferdinand's policy and especially with Lamormaini's role in formulating it.[63] Two of the contemporary Catholic Archbishop-Electors, Anselm Casimir of Mainz and Ferdinand of Cologne, were cited in praise of Ferdinand's virtues, but curiously overlooked was his Wittelsbach cousin, brother-in-law, and Catholic rival, the pious Elector Maximilian of Bavaria. Lamormaini then turned to other ecclesiastics.

Cardinals were called forth to testify. Scipio, Cardinal Borghese, papal nephew of Paul V, when back in 1621 he had learned of Ferdinand's exercises of piety, called him "a holy prince, a holy emperor." In 1619 shortly after the Bohemian Rebellion Ferdinand had seen to the exile of Melchior, Cardinal Klesl, whose policy he considered too conciliatory toward the Protestants. In 1627 he summoned him back from Rome to resume his see of Vienna. Klesl then came to recognize that God worked "miracles" through Ferdinand in the recovery of souls for Catholicism. The French Cardinal François de Rochefoucauld and the Hungarian Peter, Cardinal Pazmany, an imperial councillor and close associate of Ferdinand also testified on the emperor's behalf. Finally Lamormaini turned to Rome and to the popes, but not without first noting that even the Turkish ruler had permitted a public funeral for Ferdinand in Constantinople. Lamormaini showed how Popes Clement VIII, Paul V, and Gregory XV had all lauded Ferdinand at various times. The author clearly wanted to bring *The Virtues of Ferdinand II* to a grand conclusion with a testimonial from the reigning pontiff, Urban VIII. This would be difficult, for Ferdinand and Urban had frequently if politely quarreled, and some historians

---

[61] p. 111.

[62] p. 112.

[63] Bireley, *Religion and Politics,* pp 35, 41-42, 60-61, 69.

have seen in the emperor the roots of later Josephinism.[64] For a citation from Urban Lamormaini had to dig up a brief of July 7, 1634, addressed to the nuncio in Vienna, Maltatesta Baglione, where the pope thanked God for instilling in Ferdinand from his youth a love of virtue and a desire for eternal goods that had incited him to live a life of innocence over so many years. The passage referred only to the emperor's private life, completely ignoring his efforts on behalf of Catholicism in Germany. *The Virtues of Ferdinand II* ended on a weak note.

As we have indicated, the volume appeared in 1638 or shortly thereafter in six different languages. The Latin version was published that year also in a duodecimo or "pocket" size, not only in Vienna but in Cologne too, and in Antwerp where on the title page it was noted that the author was a Luxemburger.[65] A serious effort was made to disseminate the book as is clear from the many translations mentioned above, and the purpose of its publication seems to have evolved. Already the Cologne duodecimo Latin edition of 1638 placed on the title page the words "The Form of a Christian Prince" (Idea Principis Christiani) before "The Virtues of Ferdinand II, Emperor of the Romans." This addition showed that the volume now aimed not only to honor Ferdinand II, suggesting his canonization in the process, and to impress upon his successor the need to follow his father's example, but to propose Ferdinand to the reader as the model of a Christian prince. So the volume moved into the genre of the mirror of princes.

The Spanish version deserves particular attention. José Pellicer de Tovar, the official chronicler of Philip IV, provided the translation. He stands out as the only early non-Jesuit translator of an edition, which suggests a difficulty in finding a Jesuit to undertake the task. Sor Ana Dorotea de la Cruz, illegitimate daughter of Emperor Rudolf II and marquise of Austria, instigated the translation according to the title page; she resided in the convent of the Discalced Carmelites in Madrid, the Real Monasterio de Nuestra Señora de la Consolacion.where other Habsburg women from Germany had lived and exercised political influence during the reign of Philip III. She saw Ferdinand, as is clear from the title page, first as a Habsburg, as a member of the House of Austria.[66] Pellicer de Tovar translated the whole book, but the altered title points up one aspect of the book; it reads, "The Virtues and Spiritual Life of

---

64 Theodor Wiedemann, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns*, 5 vols. (Prague, 1879-1886) I, 629.

65 (Antwerp: Meursius, 1638).

66 See Magdelena S. Sánchez, *The Empress, the Queen, and the Nun; Women and Power at the Court of Philip III of Spain* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998).

Ferdinand of Austria, the Second of This Name Emperor of the Romans" [Virtudes y vida espiritual de Ferdinando de Austria, segundo del nombre emperador de Romanos]. The addition of the words "and the spiritual life" suggests that the volume was envisioned more as a guide for the spiritual life of the individual than as proposing a model for a ruler. In his preface Pellicer confirmed this impression, urging the reader "to attend here to the role of the [individual] man rather than to that of the prince." To be sure, the two could not be separated in Ferdinand, but "the life of the spirit is that which I publish; about the life of the Emperor I keep silent. One is an example for kings, the other a model for religious [women]." Perhaps Pellicer de Tovar felt it necessary to disavow any political purpose. Ferdinand's policies had often enough dismayed Madrid especially when they were formulated under the influence of Lamormaini.[67] Yet after professing to have read the lives of many great kings and rulers, Pellicer de Tovar declared Ferdinand equal to any of them in his Catholicism. Through him God had worked prodigious miracles, and the emperor had combined the political with the evangelical to the benefit of many. Pellicer de Tovar noted that he translated the fourth volume of Lamormaini's work which dealt more with edification; the other volumes contained the complete history.[68]

Subsequent editions of the *Virtues of Ferdinand II* proposed the emperor as both an exemplary Christian and model prince. Indeed now they might fit into the Antimachiavellian category, showing that one could be an active, even holy Christian and be successful in politics. The title page, then, of an edition published at Feldkirch in Austria in 1657 read *The Ideal Form of a Man and of a Christian Prince [Idea exemplaris et hominis et Principis Christiani]*, and the second page saluted him as a "fortunate [felix]" prince because of his piety. The title of a an edition that appeared at Linz in 1678 stressed more the model prince, *A Theological-Political Mirror Representing the Virtues of Ferdinand II, Emperor of the Romans [Speculum Theopoliticum virtutes Ferdinand II Romanorum imperatoris repraesentans]*. It was published primarily for the members of the Sodality of Nobles at the Jesuit college in Linz, who could be expected to be leaders in their communities, and was explicitly intended to call attention to a light which in the course of time had lost its luster. Ferdinand was presented here as a model of holiness, and the words of Pope Gregory XV cited by Lamormaini in his final chapter were recalled in the preface. The contemporary Austrian diplomat and councillor, Franz Christoph von Khevenhiller, concluded the last of his twelve volume *Annals of Ferdinand II [Annales Ferdinandei]* with the full German text of Lamormaini's *Virtues of Ferdinand II*. The first nine volumes of the *Annals*

[67] Bireley, *Religion and Politics*, pp. 73-74, 164-66, 178-80,

[68] Preface. Pellicer's words here would also suggest that the other three volumes did exist.

appeared at Regensburg from 1640 to 1646 in a rare edition,[69] but all twelve volumes only came out in Leipzig from 1721 to 1726. Khevenhiller wrote of the "heroic" virtues of Ferdinand, and in a short profile of Ferdinand in an accompanying volume he referred to him as "the holy Lord (Der heylig Herr)" . . .[70] Two further Latin editions of the *Virtues of Ferdinand II* appeared in the eighteenth century, at Graz in 1715 and at Tyrnau in 1737, and a German edition in the nineteenth century, at Vienna in 1857.[71] Even in art Lamormaini's volume found expression. Eighteen monumental historical and allegorical oil-paintings illustrating themes from his *Virtues of Ferdinand II* decorated the walls of the Habsburg royal castle in Pressburg in the late seventeenth century.[72] So Lamormaini's volume preserved the memory of Ferdinand II and left a mark on Austrian culture.

Eighteen years after the publication of the *Virtues of Ferdinand II* in 1638 there appeared shortly after her death a similar volume in the same style about Ferdinand's second wife, the Empress Eleonora, *The Virtues of Empress Anna Eleonora of Mantua, Wife of Ferdinand II, Austrian Emperor of the Romans*, written by the Jesuit Herman Horst[73] (Vienna, 1656) and translated immediately into German, Italian and French.[74] This volume too kept the memory of Ferdinand II fresh.

---

[69] Cf. the Catalogue of the Bibliothèque National de France in Paris.

[70] *Annales Ferdinandei* 12 (Leipzig, 1726) pp. 2381-2648; quotation at 2380; *Conterfeit Kupferstich* 1 (Leipzig, 1721) p. 63. The latter two-volume work provides profiles of all the prominent political figures, especially in the Austrian lands, during the period of Ferdinand's lifetime.

[71] *Sommervogel*, IV, 1430.

[72] Géza Galavics, "Thesenblätter ungarischer Studenten in Wien im 17. Jahrhundert. Künstlerische und pädagogische Strategien, in *Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der "Gesellschaft Jesu" im 17. und 18. Jahrhundert*, eds. Herbert Karner and Werner Telesko (Vienna: Verlag des österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003) p. 122 and n. 15.

An incomplete, beautifully illustrated manuscript in the Newberry Library, Chicago, supposedly a copy of ms. 12800 in the Nationalbibliothek, Vienna has been provisionally entitled "Theatrum Austriacum: seu Virtutum Austriacorum principum compendium concinnatum (1696?) and attributed to the Jesuit Andreas Baur, tutor of the future Emperor Charles VI; it contains an illustration of Ferdinand's vow to extirpate heresy in the Austrian lands allegedly made at Loretto in 1598 along with an extensive citation from Lamormaini's *Virtutes*. I am grateful to Howard Louthan of the University of Florida for calling my attention to this manuscript.

[73] *24.ix.1600 Bois-le-duc; SJ 14.ix.1618; †28.iii.1675 Vienna (*Sommervogel*, IV, 463).

[74] *Virtutes Annae Eleonorae Mantuanae Imperatricis Ferdinandi II, Austriaci Romanorum Imperatoris Conjugis* (Vienna, 1656). See Sommervogel IV, 463.

Sumario

William Lamormaini, S.J., durante mucho tiempo confesor y amigo del Emperador Fernando II (1619-1637), publicó al comienzo de 1638, un año después de la muerte de Fernando, su *Ferdinandi II Imperatoris Romanorum Virtutes*. Apareció casi simultáneamente en latín, alemán, italiano y francés, y poco después en flamenco, croata y español. Lamormaini pretendía con su libro honrar la memoria de Fernando, e implícitamente, como sostiene el autor, proponerle para la canonización, y también inculcar en su hijo, el joven Fernando III, la necesidad de seguir los principios de su padre e imitar sus virtudes. Inicialmente, Lamormaini se había propuesto componer una biografía de Fernando en cuatro volúmenes, pero sólo este volumen vio la luz pública, y estuvo sometido a censura y revisión. El libro revela mucho sobre la mentalidad de Fernando y Lamormaini, ambos importantes figuras en el catolicismo alemán del comienzo de la edad moderna. La portada o el prefacio de las siguientes ediciones proponían a Fernando como un príncipe modelo, y luego como un cristiano modelo. Escrito en estilo atrayente, este libro fue un clásico del Barroco, mientras que la última edición aparecía en alemán, en Viena, en 1857.



TRA ERASMO E CICERONE

L'ECLETTISMO ORATORIO DI STEFANO TUCCIO, S. J. (1540-1597)

Mirella Saulini*

Introduzione alle orazioni

Pubblichiamo, con relativa traduzione dal testo latino tratto dai codici conservati presso l'Archivio della Pontificia Università Gregoriana di Roma, il testo di cinque orazioni latine pronunciate dal padre Stefano Tuccio in occasioni diverse e importanti. Il padre Tuccio fu una delle personalità più significative all'interno della Compagnia di Gesù; si distinse come teologo, al punto da essere chiamato nel 1583 dal preposito generale, padre Claudio Acquaviva,[2] a far parte della commissione di coloro che redassero la *Ratio atque institutio studiorum S. J.* Fu docente di umanità e retorica e, lasciata la Sicilia, di teologia in diversi collegi, anche al Collegio Romano, dove si trovava allorché lo chiamò il generale Acquaviva, e scrisse tragedie di argomento biblico e cristologico che lo segnalano come uno degli autori di maggior spicco nella storia del teatro dei

* L'autrice è ordinaria di italiano e latino nei Licei di Stato. Si occupa da tempo di studi teatrali, in particolare del teatro dei Gesuiti; sul padre Tuccio ha pubblicato alcuni saggi e una monografia, *Il teatro di un gesuita siciliano. Stefano Tuccio S. I.* (Roma: Bulzoni, 2002). Fa parte del Comitato Scientifico della rivista *Ariel* e del Consiglio di Amministrazione dell'Istituto di Studi Pirandelliani di Roma.

Desidero qui ringraziare il padre Thomas M. McCoog S. J. per la fiducia in più occasioni dimostratami e il prof. Vittorio Frajese, dal quale ho avuto consigli e suggerimenti pretiosi.

[2] *14.ix.1543 Atri; SJ 1574 Roma; eletto generale il 19.ii.1581; †31.i.1615 Roma (*DHCJ*, II, 1614).

Gesuiti.[3] Da qualche anno a questa parte, gli studiosi sembrano aver riscoperto l'opera del padre Tuccio, lasciando però un po' in ombra la sua attività di oratore, della quale egli ebbe modo di dare prova, come vedremo, anche in occasioni importanti, quali la liturgia del Venerdì Santo e le esequie del Papa Gregorio XIII, al secolo Ugo Boncompagni, di Bologna.

Il giovane Stefano entrò nella Compagnia di Gesù a Messina e studiò la retorica, il greco e l'ebraico nel locale Collegio Mamertino. Quest'ultima lingua non si studiava in tutte le scuole, ma soltanto nelle migliori, i collegi cosiddetti trilingue; il quinquennio prevedeva "tre anni di "grammatica," uno di humanitas (poesia, storia) e un altro di "retorica," ovvero oratoria classica."[4] Quello siciliano fu il collegio "primo e prototipo," al quale, nella lungimirante "strategia di Ignazio" si sostituì, allorché tramontò il sogno dell'università messinese, il Collegio Romano, centro di quella vivacità e intraprendenza culturale che rendono impossibile non considerare il ruolo rivestito dai Gesuiti nel passaggio dalla cultura medioevale a quella moderna.[5] Per il Tuccio, dopo Messina fu la volta di Palermo indi ancora di Messina. Dopo averlo chiesto con insistenza, riuscì a soddisfare il desiderio di recarsi a Roma, per studiarvi teologia, materia che già conosceva da autodidatta, non prima del 1572.[6] Una Informazione del

---

[3] *1540 Monforte; SJ 1557 Messina; †21.i.1597 Roma. Insegnò teologia scolastica a Padova (1575-1577) e al Collegio Romano (1579-1582), teologia morale a Loreto (1577-1579) (*DHCJ*, IV, 3845). Sull'attività drammaturgica del Tuccio, vedi Mirella Saulini, *Il teatro di un gesuita siciliano. Stefano Tuccio S. I.* (Roma: Bulzoni, 2002), che contiene anche informazioni biografiche e bibliografiche; vedi anche Mirella Saulini, "Tredici lettere inedite del p. Stefano Tuccio S. J. (1540-1597)," *AHSI* 68 (1999) 47-77. Sul Tuccio teologo, vedi Giuseppe Giorgianni, *Stefano Tuccio (1540-1597). Il pensiero del teologo monfortese sulla predestinazione dall'esame di un suo trattato inedito con la ricostruzione critica della sua biografia* (Messina: Provincia Regionale, 1989).

[4] John W. O'Malley, S.J., *I primi gesuiti* (Milano: Vita e Pensiero, 1999) p. 238 [titolo originale *The First Jesuits* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993)].

[5] Luce Giard, "Le devoir d'intelligence, ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir," in Luce Giard, ed., *Les jésuites à la Renaissance* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995) pp. XI-LXXIX. Vedi anche Mario Scaduto, S.J., "Le origini dell'Università di Messina," *AHSI* 17 (1948) 102-59; Salvatore Scimé, "Origini e vicende del *Primum ac Prototypum Collegium* e della *Studiorum Universitas* di Messina. Ricordandone il quarto centenario," *La Civiltà Cattolica* 99/2 (1948) 141-58; Andrea Romano, "Il messanense *Collegium Prototypum Societatis Jesu*," in Gian Paolo Brizzi e Roberto Greci, eds., *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII)*. Atti del Convegno di Studi [Parma 13-15 dicembre 2001] (Bologna: CLUEB, 2002) pp. 79-94.

[6] Vedi ARSI, rispettivamente: Ital. 142, ff. 464[r-v]; Ital. 143, ff. 133[r-v]; Ital. 143, f. 217[r]; ora in Saulini, "Tredici lettere," pp. 64-67. Nelle suddette lettere il Tuccio rivela che a ostacolare la partenza fu Girolamo Doménech (*1516 Valencia; SJ 24.ix.1539 Parma; †20.x.1592; fu provinciale [1553-1561; 1562-1568; 1571-1576] e visitatore [1570-1571] di Sicilia [*DHCJ*, II, 1135]) il quale prima, come visitatore, riesce a dissuaderlo, poi, come provinciale, "denega la concessione" del generale Francesco Borgia (*26.x.1510 Gandìa; SJ 30.ix.1546 Gandìa; eletto generale il 2.vii.1565; †30.ix.1576 Roma [*DHCJ*, II, 1605-608]). Scrive il padre da Palermo il 26 dicembre 1571: "Mi pesa

gennaio 1567 ci dà il quadro della sua posizione e dei suoi studi a quel tempo: la retorica vi ha un posto importante.[7] La sua competenza "nelle lettere humane e nell'arte oratoria sì che ne fu annoverato tra' primi," è evidenziata anche nell'*Elogio* stilato, secondo l'uso della Compagnia, dopo la sua morte.[8] I fatti confermano che il riconoscimento della preparazione umanistica e retorica, base sulla quale si innesta la altrettanto riconosciuta competenza teologica, è fondato e non è frutto di quella esaltazione agiografica caratterizzante tanto gli *Elogi* quanto i *Necrologi* dei padri defunti.

Le orazioni che presentiamo sono inedite, fatta eccezione per il citato elogio funebre papale,[9] e oltre a essere un documento dell'attività tucciana, importante per approfondire la conoscenza della sua personalità, confermano (ci riferiamo a quelle papali) il rapporto privilegiato tra Gregorio XIII e la Compagnia di Gesù. Nel loro insieme costituiscono altresì un esempio di oratoria sacra, tanto più significativo in quanto, allorché furono pronunciate, nella seconda metà del XVI secolo, dopo la fine del Concilio di Trento, si poneva, pressante, il problema dell'oratore cristiano, della sua cultura e del rapporto tra i contenuti della sua parola e le forme della stessa.

Le orazioni (abbiamo raggruppato quelle per il Papa e indicato tra parentesi la segnatura del codice dal quale sono state trascritte) sono le seguenti:

---

non poter ottenere questa mia consolazione di venire a Roma per fondarmi meglio in Theologia" (ARSI, Ital. 142, f. 464v). Sembra che non abbia messo in buona luce il gesuita monfortese l'aver intrapreso lo studio della teologia per proprio conto; la vicenda è ricordata in Mario Scaduto, S.J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'opera di Francesco Borgia 1565-1572* (Roma: La Civiltà Cattolica, 1992) pp. 226-27.

[7] "[...] Haveva studiato humanità e rhetorica un poco quando entrò. Entrato studiò da 10 mesi rhetorica et insieme greco et hebreo. Il resto del tempo ha letto qua in Palermo humanità, rethorica e greco. Questi ultimi anni ha inteso tutto il corso parte privatim e parte in pubblico. Le 4 tempora di Natale fu ordinato sacerdote. Legge ora una letione di rethorica," (ARSI, Sic. 59, p. 159).

[8] "Eloggio del Padre Stefano Tuccio della Compagnia di Giesù," (ARSI, Sic. 190, p. 65).

[9] Tra le numerose edizioni vanno ricordate: *Oratio in exequiis Gregorii XIII Pont. Max. A Stephano Tuccio Sacerdote Societatis Iesu habita in Vaticano ad Sacrum Collegium, XV Kal Maij MDLXXXV.* (Romae: Apud Vincentium Accoltum, in Burgo, 1585); (Romae: apud Franciscum Zanettum 1585); (Patavii: Apud Paulum Meiettum, 1585); *Stephani Tuccii Presb. Societatis Iesu Oratio in exequiis Gregorii XIII Pont. Max. Habita Romae in Vaticano ad Sacrum Collegium, XV Kalend. Maij MDLXXXV.* (Cracoviae: In Officina. Lazari, 1585); (Lutetiae: Apud Fredericum Morellum, 1585); (Romae, 1588); (Duaci, 1592). Ristampata nelle *Orationes Mureti*, 2 vols. (Antuerpiae: Verdussen, 1614) II, 240-54); (Coloniae Agrippinae: Sumptibus Petri Henningij et Michaëlis Demenij, 1611) et altre edizioni (*Sommervogel*, VIII, 264). Abbiamo collazionato il ms con la prima delle edizioni in elenco, segnalando in nota le differenze più significative.

"Ad Gregorium XIII, cum Romanum Collegium inviseret – 27.VII.1579" (APUG 117, ff. 31^{r-v}).

"Oratio habita coram Gregorio XIII Pontifice Maximo, cum Collegium Romanum inviseret" (APUG 117, ff. 32^{r}-33^{v}).[10]

"Oratio in exequiis Gregorii XIII Pont<ifici> Max<imi>–A Stephano Tuccio Sacerdote Societatis Iesu habita in Vaticano ad Sacrum Collegium, <ad diem> XV Kal<endas> Maii MDLXXXV" (APUG 119, ff. 33^{r}-39^{v}).

"Oratio habita a P<atre> Stephano Tuccio, in Die Festo Sancti Stephani in Sacello Pontificio" (APUG 117, ff. 64^{r}-67^{r}).

"De Passione, Auctore P<atre> Stephano Tucci<o>–1579" (APUG 752, ff. 136^{r}-143^{r}).

Lo studio e la pratica della retorica presso i Gesuiti

La retorica era parte integrante del corso di studi dei collegi gesuitici, anche prima che quello stesso trovasse la propria formalizzazione nella *Ratio studiorum.* I riferimenti teorici erano Quintiliano, Cicerone, nonché la *Rhetorica ad Herennium*, ma presto si cominciò a comporre manuali specifici, necessari a supportare il docente che deve adattare quelle regole, calandole nella pratica scolastica quotidiana. Il primo a elaborare un manuale allo scopo, il *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quinctiliano deprompti*, fu Cipriano Soares,[11] "il cui lavoro, apparso per la prima volta nel 1562, circola incontrastato in tutte le scuole gesuitiche d'Europa sino alla metà del secolo successivo."[12] Allo studio teorico si affiancava l'esercizio, venendo gli studenti migliori chiamati a declamare orazioni latine in occasioni particolari, quali l'inaugurazione dell'anno accademico. Tale pratica, iniziata alla metà del '500 al Collegio Romano, incontrò il favore dello stesso Ignazio di Loyola che ne volle l'estensione alle altre scuole. La declamazione entrò così "stabilmente nella formazione degli

---

[10] Questa orazione venne pronunciata il 28 ottobre 1584, in occasione della benedizione papale al nuovo edificio del Collegio Romano, "collegio centrale non solo per Roma, ma per tutto il mondo[...]. Il dotto gesuita Stefano Tucci, celebre autore di numerosi drammi scolastici latini, salutò Gregorio con un discorso latino" (Ludovico von Pastor, *Storia dei Papi*, 17 vols. [Roma: Desclé e C.i Editori, 1910-1963] IX, 180-81). (Di qui in avanti, per ogni notizia su Gregorio XIII, dove non diversamente indicato, faremo riferimento a questo volume escludendone il richiamo in nota). Padre Tuccio pronunciò l'orazione rimanendo per tutto il tempo in ginocchio davanti al Pontefice (Ricardo García Villoslada, S.J., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)* [Roma: Ed. Università Gregoriana, 1954] p. 153).

[11] *1524 Ocaña; SJ 21.ix.1549 Lisbona; †19.viii.1593 Plasencia (*DHCJ*, IV, 3593).

[12] Andrea Battistini, "I manuali di retorica dei Gesuiti," in Gian Paolo Brizzi, ed., *La 'Ratio Studiorum.' Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento* (Roma: Bulzoni, 1981) pp. 77-120, 84.

studenti di lettere latine e greche, come parte integrante dell'anno di *umanità* e soprattutto di *retorica*."[13]

La Compagnia di Gesù non nacque però come ordine insegnante: scopo di essa era difendere e propagare la fede, far progredire le anime, aiutarle; "i gesuiti aiutavano le anime con i loro ministeri [...]. I ministeri e il modo di praticarli sono alla base dell'autodeterminazione dei gesuiti."[14] Tra questi ministeri, fondamentali sono quelli "della parola di Dio," tra i quali la predicazione, le lezioni, che pur avendo specifico scopo didattico non sono lezioni scolastiche, le conversazioni e, col tempo, le pubblicazioni, che è a dire l'uso della parola scritta.[15] La bolla di approvazione del 27 settembre 1540, *Regimini militantis Ecclesiae*, non prevedeva dunque che l'istituzione di collegi presso le università per i giovani gesuiti frequentanti e le stesse *Costituzioni* ignaziane escludevano scuole proprie dell'Ordine. Furono le circostanze e la necessità a indurre nel fondatore quel cambiamento di prospettiva che portò alla creazione, non senza difficoltà, anche economiche, ma in breve tempo, di una vera e propria rete di collegi estesa a tutto il mondo.[16] Se la vocazione all'insegnamento scolastico viene dopo, la nascente Compagnia ha uno zelo pastorale che, sull'esempio degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, dove il direttore assume nei riguardi dell'esercitante un ruolo di guida non autoritario, deve realizzarsi nella comunicazione interpersonale. Un'impostazione questa che è e rimarrà la linea guida dell'attività missionaria dell'Ordine: l'idea di missione dei Gesuiti, nuova e originale per "la loro insistenza sulla qualità intellettuale della penetrazione nelle culture non cristiane,"[17] non prevede infatti la conversione forzata, ma

---

[13] Mario Fois, S.J., "La retorica nella pedagogia ignaziana. Prime attuazioni teatrali e possibili modelli," in Miriam Chiabò e Federico Doglio, eds., *I Gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa.* Atti del Convegno di Studi [Roma-Anagni 26-30. X. 1994] (Roma: Torre d'Orfeo, 1995) pp. 57-99: 59. Il saggio del Fois si configura anche come un'ottima sintesi sullo studio della retorica nei collegi prima dell'edizione definitiva della *Ratio studiorum.*

[14] O'Malley, *I primi gesuiti*, p. 23.

[15] O'Malley, *I primi gesuiti*, pp. 101-47.

[16] Mario Fois, S.J., "I Gesuiti e gli studi superiori," in Filippo Iappelli, S.J., e Ulderico Parente, eds., *Alle origini dell'Università dell'Aquila. Cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'Età moderna nell'Italia Meridionale.* Atti del Convegno Internazionale di Studi promosso dalla Compagnia di Gesù e dall'Università dell'Aquila nel IV centenario dell'istituzione dell'*Aquilanum Collegium* (1596) [L'Aquila 8-11 novembre 1995] (Roma: Institutum Historicum S. I., 2000) pp. 57-89. Vedi anche Olwen Hufton, "Persuasion, promises and persistence: funding the early Jesuit college," in Manfred Hinz, Roberto Righi, Danilo Zardin, eds., *I Gesuiti e la Ratio Studiorum* (Roma: Bulzoni, 2004) pp. 75-95.

[17] Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Torino: Einaudi, 1996) p. 586. Sull'attività missionaria dei Gesuiti, in Italia e fuori, e sulla novità da essa rappresentata, vedi in particolare i capitoli "Le nostre Indie" e "Il metodo missionario," pp. 551-649.

piuttosto la conquista dell'anima attraverso la persuasione; e questo anche quando a dover essere evangelizzate o convertite sono intere popolazioni. Da qui la necessità della parola opportunamente usata, della retorica, dal momento che "la carità, ossia lo zelo per la salvezza delle anime [...] senza le armi della dottrina e della retorica [...] può ben poco per il servizio della verità." La necessità di questo doppio livello di conoscenza, dottrinale e retorico, si sente più che mai in rapporto alla Riforma, allorché la parola diventa il mezzo privilegiato, la vera e propria arma vincente nella difesa dell'ortodossia. I padri della Compagnia di Gesù, emblematico il caso di Roberto Bellarmino,[18] controversista dalla solida preparazione retorica, rivestono in quest'opera un ruolo di punta, anche grazie alla propria abnegazione e all'esemplarità del comportamento.[19]

Come premesso, allorché il padre Stefano Tuccio pronunciò le proprie orazioni, era già in pieno svolgimento il dibattito sul ciceronianesimo, portato dell'Umanesimo e della rivalutazione da esso operata della cultura classica latina e greca. Era già stata pubblicata, nel 1528-1529, a Basilea, a cura di Erasmo da Rotterdam, l'opera di sant'Agostino, soprattutto il *De doctrina christiana* che poneva il problema dei contenuti e delle forme dell'oratoria sacra;[20] Erasmo, dal canto suo, aveva già pubblicato nel 1528, a Basilea presso Johann Froben, il *Ciceronianus*, indi l'*Ecclesiastes* (1535), stigmatizzando l'imitazione pedissequa di Cicerone e delineando la figura dell'oratore cristiano, il quale subordina i mezzi della retorica ai contenuti attinti alle *Sacre Scritture*, nella prospettiva "di una conciliazione fra il classicismo di Cicerone e Quintiliano e la sobrietà cristiana di sant'Agostino, a patto che prevalga quest'ultima."[21] Fu dopo la fine del

---

[18] *4.x.1542 Montepulciano; SJ 20.ix.1560 Roma; †17.ix.1621 Roma (*Sommervogel*, I, 1151).

[19] Franco Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma* (Brescia: Morcelliana, 2005) p. 139.

[20] Agostino si era trovato nel pieno del dibattito culturale del IV e V secolo, il cui problema di fondo era il rapporto della Chiesa con la cultura greco-romana, della quale la retorica è parte. Lontano dal rifiuto deciso degli apologeti come Tertulliano, e, relativamente alla retorica, dall'estremismo di Cipriano, secondo il quale di essa si può fare a meno, egli con il *De doctrina christiana* (396-426), soprattutto con il quarto libro, dice una parola decisiva, sul momento e per l'influenza che ebbe in seguito: l'arte retorica non è in sé condannabile, anzi se essa viene usata a sostegno della menzogna, tanto più è giusto usarla al servizio della verità. Agostino vede la sofistica come un vizio, ma allo stesso modo considera tale il "convincimento che l'uomo depositario della verità sarà *ipso facto* in grado di comunicare la verità agli altri" (James J. Murphy, *La retorica nel Medioevo* [Napoli: Liguori, 1983] pp. 51-75: 71 [titolo originale *Rhetoric in the Middle Ages* (Berkeley-Los Angeles: California University Press, 1974)]).

[21] Marc Fumaroli, *L'età dell'eloquenza. Retorica e «res literaria» dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica* (Milano: Adelphi, 2002) p. 105 [titolo originale *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique* (Geneve: Droz, 1980)].

Concilio di Trento, per opera soprattutto del cardinale Carlo Borromeo, che si dettarono le linee dell'oratoria sacra. Questa aveva il proprio modello nei Padri della Chiesa (pure formatisi alle scuole dei retori pagani), in un'eloquenza veemente, infiammata dalla convinzione e legittimata dal magistero ecclesiastico, capace di accendere le menti e di illuminare le anime con la luce della verità. Il modello fissato dal Borromeo all'eloquenza, dove con eloquenza si intende tutto ciò che noi chiamiamo letteratura, è stato anche considerato normalizzatore, volto al passato, addirittura minacciante "la sopravvivenza stessa dell' umanesimo letterario," sostituito dai Padri della Chiesa e da Agostino.[22] Ma le *Instructiones praedicationis verbi Dei* borromaiche non sono "un mero prontuario di oratoria sacra;" per il predicatore è essenziale l'esemplarità della vita, nonché la fisicità, poiché le deformità e le sgradevolezze del fisico potrebbero suscitare ilarità e spingere all'offesa o all'oltraggio.[23] I Gesuiti entrarono in pieno nel dibattito, ma soprattutto nei primi decenni del XVII secolo. Fu importante, all'inizio, l'incontro tra Marc-Antoine Muret e i maestri del Collegio Romano:[24] non per niente iniziatore della loro 'scuola' fu un allievo del francese, il padre Francesco Benci,[25] che a Roma occupò la cattedra di retorica dal 1586 al 1589; tra coloro che lo seguirono, i padri Carlo Reggio[26] e, soprattutto, Famiano Strada,[27] tutti in una posizione sostanzialmente conciliativa che arrivò al "cosiddetto Barocco romano: l'estensione all'arte profana delle categorie della retorica ecclesiastica, e *al tempo stesso* l'evoluzione di quest'ultima verso lo stile 'piacevole, elegante, fiorito' e il ciceronianismo religioso di padre Reggio."[28]

Spostandosi dall'ambito laico della semplice imitazione del canone classico e della sua eventuale adattabilità spazio-temporale, a quello religioso, il problema centrale è, ci sembra di poter dire, la conciliazione di due opposti. Oratore, secondo Cicerone, è chi, nella Repubblica, utilizza la parola rivolgendosi alla folla come oratore civile, stimolando la saggezza e comunicando idee che sono

---

[22] Marc Fumaroli, "Cicero pontifex romanus. La tradition rhétorique du College Romain et les principes inspirateurs du mécénat des Barberini," *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes*, 90/2 (1978) 797-835: 804.

[23] Motta, *Bellarmino*, pp. 116-22.

[24] "Il est évident que la "rencontre" providentielle entre Muret et les pédagogues jésuites, à Rome, a fait pencher la Compagnie vers une relève chrétienne de la Renaissance littéraire, qui corrigerait les aspects trop sévères d'une Réforme catholique exclusivement tournée vers l'Antiquité chrétienne et ses prolongements médievaux" (Fumaroli, "Cicero pontifex romanus," 805).

[25] *21.x.1543 Acquapendente; SJ 18.v.1570 Roma; †6.v.1594 Roma (*DHCJ*, I, 405).

[26] *10.xi.1539 Palermo; SJ 1555 Palermo; †8.x.1612 Roma (*DHCJ*, IV, 1586).

[27] *1572 Roma; SJ 8.ix.1591 Roma; †6.ix.1649 Roma (*DHCJ*, IV, 3645).

[28] Fumaroli, *L'età dell'eloquenza*, p. 217.

quelle del *vir bonus*, l'uomo distinto, di grande spessore morale e intellettuale, per il quale è legittimo usare l'*ornatus*, vale a dire l'insieme dei mezzi atti a migliorare l'aspetto e l'efficacia della propria arte. L'oratore nuovo, l'*orator christianus*, ha ben altra ambizione, egli è il continuatore del Cristo, del Verbo che sicuramente non ha bisogno dell'arte oratoria, dell'*ornatus*, essendo egli stesso Parola: il Verbo fatto carne non è infatti un segno della parola di Dio, come lo è la parola delle *Scritture*, né è un "secondo segno," come lo è quella dell'oratore che ai testi sacri attinge per i propri argomenti, ma è egli stesso incarnazione della parola divina. Al nuovo oratore cristiano, seppur continuatore del Cristo e degli apostoli, seppur ispirato e legittimato dal proprio magistero, manca comunque la doppia natura, umana e divina, del Cristo. Egli, che pure deve avere delle doti naturali, come volevano gli antichi e come giustamente vogliono i Gesuiti,[29] non è comunque il Verbo fatto carne, ma è un uomo che parla a altri uomini, teso a comunicare loro la parola di Dio, allo scopo di guidarli a scoprire e alimentare la propria fede; di conseguenza, per essere elegante, di un'eleganza che non sia vuota apparenza e virtuosismo, ma sia il mezzo che gli permette di arrivare all'animo di chi ascolta risultando efficace, ha bisogno anche dei mezzi offerti dall'arte oratoria.

È evidente che il problema del rapporto tra l'oratore della Repubblica e l'oratore cristiano, richiedeva una soluzione, quale fu appunto quella del Collegio Romano, mediatrice tra due posizioni che, se mantenute con rigorismo manicheo, avrebbero soltanto manifestato la propria opposizione di fondo. In tale ottica conciliativa di accettazione dei mezzi subordinati allo scopo, si pone, relativamente allo studio della retorica, alla scelta dei classici da leggere, allo stile che l'oratore deve acquisire, anche la *Ratio studiorum*. Questa, nelle varie edizioni, fino alla definitiva del 1599, ribadisce e perfeziona quanto già da tempo si praticava nei collegi allo scopo di far acquisire agli allievi ricchezza di lessico e eleganza del periodare. L'autore classico privilegiato, colui che deve essere esempio di stile ma non oggetto di imitazione passiva, era e rimase comunque Cicerone; alle opere filosofiche e a orazioni quali *Pro Archia poeta* o *Pro lege Manilia*, la *Ratio* del 1599 affiancò anche la lettura delle orazioni ciceroniane più difficili, proponendo altresì, tra gli oratori greci, Demostene. Rimasero, sia per i giovani gesuiti che per i secolari, le prove di composizione oratoria in latino e in greco. Nella *Ratio* del 1586 si sottolinea la differenza tra il latino lingua quotidiana e il latino lingua oratoria, con l'incontrovertibile indicazione della superiorità dello stile della seconda, altra cosa da qualsivoglia latino, anche da quello delle classi colte; il modello al raggiungimento del quale gli allievi devono lavorare è la "tulliana eloquenza," la cui perfezione stilistica si deve cercare sia "nei libri di retorica che nelle orazioni" di Marco Tullio Cicerone. Nella piena

[29] O'Malley, *I primi gesuiti*, p. 111.

consapevolezza della difficoltà che lo studio e la pratica della materia comportano, l'anno di retorica è l'ultimo del corso.[30] Nell'edizione definitiva del 1599 la *Ratio studiorum*, dettando le regole per i professori di retorica, rimanda ancora a Cicerone, nonché a Aristotele, e nella medesima sezione, alla voce *Oratoris interpretatio*, dà indicazioni sulla costruzione dell'orazione e sugli scopi che essa deve proporsi: la scelta degli *argumenta* (argomenti) è finalizzata *ad persuadendum, ad ornandum, ad movendum* (a persuadere, a abbellire, a muovere l'animo), dove l'*ornatus* viene considerato importante al pari delle finalità, *persuadere* e *movere*, assegnate all'orazione. Viene poi legittimato l'uso di tropi e di figure retoriche, tanto quelle di pensiero che quelle di parola, per i quali si può attingere ai *loci*, vale a dire alle fonti costituite dai testi di quegli oratori e poeti che li hanno usati in passato per persuadere o per narrare.[31]

Diverso l'uso dell'arte retorica da parte del predicatore che parla ai fedeli dal pulpito, e da parte dell'oratore che pronuncia, come nel caso qui preso in esame del padre Stefano Tuccio, discorsi il cui denominatore comune è, pur nella specificità di ciascuno, la finalità celebrativa. Questi appartengono all'oratoria epidittica o dimostrativa, ossia quella dell'elogio, o del biasimo a seconda delle circostanze e delle necessità,[32] *genus medium* (genere medio), secondo quanto afferma Cicerone nel *Brutus*, terzo dopo il giudiziario e il deliberativo. Va detto per inciso che anche il Tuccio, come gli altri padri della Compagnia, fu chiamato a predicare in chiesa; lo testimonia egli stesso allorché scrive da Palermo, il 26 dicembre 1571, di avere fino a quel momento trascorso il tempo anche "predicando e leggendo in chiesa nostra;" ripete la notizia il 9 febbraio 1572 e torna sull'argomento scrivendo da Padova, il 9 giugno 1577: "Trovomi dunque stanco; [...] parte, all'ultimo, per la nova occasione della predicha in Domo la Quadragesima passata, che mi fa di travaglio extrordinario." In ùn passo successivo della medesima lettera, il gesuita manifesta disappunto e preoccupazione, essendogli stato il compito del Quaresimale "imposto non solo senza aver tempo di comporre le prediche ma ancho senza modo di recitarle."[33] L'affermazione vale come incontestabile prova dell'importanza rivestita, per un

---

[30] MHSI, *Mon. paed.*, V, 191-92.

[31] MHSI, *Mon. paed.*, V, 424-26.

[32] "In general it was intended for a cerimonial occasion, and its purpose was to arouse the sentiments of appreciation or disgust appropriate for some given person, event, or institution. Its characteristic technique was the distribution of praise and blame as circumstances required. It was the *ars laudandi et vituperandi*, the rhetoric of congratulation and the rhetoric of reproach" (John W. O'Malley, S.J., *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1979] p. 39).

[33] ARSI, rispettivamente: Ital. 142, ff. 464^{r-v}; Ital. 143, ff. 133^{r-v}; Ital. 154, f. 74^{r}; ora in Saulini, "Tredici lettere," rispettivamente: pp. 64, 65, 72.

predicatore, forse più che per un oratore celebrativo, dalla *compositio*, dall'*actio* e dall'*elocutio*. L'argomento e la sua strutturazione (*compositio*), sembra voler dire lo scrivente, non possono essere affidati all'improvvisazione, parimenti la modulazione della voce e il gesto (*elocutio* e *actio*) che, attraverso i sensi dell'udito e della vista, devono accompagnare la parola all'animo di chi ascolta.

L'oratoria del padre Stefano Tuccio

Le orazioni tucciane prese in esame, tanto gli indirizzi di saluto e l'elogio funebre per Papa Gregorio che *In Die Festo Sancti Stephani* e *De Passione*, rientrano, come detto, pur nella diversità dei fini contingenti, nell'oratoria celebrativa. Esse hanno tutte un'intenzione edificante e soprattutto quelle dedicate al defunto Pontefice, a santo Stefano e alla passione del Cristo hanno un valore esemplare che richiama quello degli *exempla* dei predicatori medioevali.[34] Nelle prime due si nota un ulteriore e importante elemento didattico: esse si aprono infatti a una profonda ma non astratta riflessione, in parte esplicita in parte suggerita, sulla morte, sul significato che essa riveste per il Cristiano e dunque sul rapporto che i credenti devono instaurare tra la propria vita e la propria morte; viene altresì dettata la norma del ben vivere e del ben morire.[35] Nelle medesime orazioni, la costruzione delle figure di Gregorio, pastore vigile, e di Stefano, incoronato di santità, uomini santi giorno dopo giorno nella vita vissuta, il destino dei quali è nell'auspicio del nome,[36] rimanda ai sermoni *De sanctis*, dunque ancora all'arte di predicare medioevale; pari rimando è nell'uso, relativamente alla descrizione, dei particolari minuti massicciamente presenti nel discorso *De Passione*, del 1579.

---

[34] "In particolare l'*exemplum* [...] diventa il veicolo più adatto a trasmettere il messaggio religioso alle grandi folle cittadine [...], l'*exemplum* assume la funzione di *imago agens*, che si imprime nella memoria degli uditori e talvolta riassume l'intero messaggio della predica" (Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura* [Bologna: il Mulino, 1989] pp. 8-10).

[35] Nel caso degli elogi funebri, la riflessione sulla morte rientra fin dall'antichità tra i veri e propri *topoi* del genere. Ovviamente il Cristianesimo, con la propria visione della vita e della morte in funzione della conquista della beatitudine eterna, arricchisce la meditazione di un forte valore consolatorio. Vedi almeno John M. McManamon, S.J., "The ideal Renaissance Pope: funeral oratory from the Papal Court," *Archivum Historiae Pontificiae* 14 (1976) 9-70: 21-22.

[36] "In greco il nome Γρηγόριος (*Gregórios*) ha un significato trasparente; significa infatti "sveglio" (sia nell'accezione primitiva della parola, cioè "desto; uscito dal sonno," sia in quello traslato di "d'ingegno pronto," "attivo" e simili). Nel greco post classico, nella *Bibbia* e nel greco neotestamentario, troviamo il verbo γρηγορέω (*gregoréo*) "sono completamente sveglio," col perfetto ἐγρήγορα (*egrégora*) "sono stato svegliato" e quindi "sono completamente sveglio; veglio" (cfr. ἐγείρω [*egheíro*] col significato attivo di "sveglio, faccio alzare")." "In greco il nome personale Στέφανος (*Stéphanos*) ha un significato trasparente, perché corrisponde al nome comune στέφανος (*stéphanos*) che significa "corona" (da στέφω [*stépho*] "circondare, contornare")" (Carlo Tagliavini, *Un nome al giorno* [Roma: E.R.I., 1955] rispettivamente pp. 75-76 e p. 444).

Riguardo quest'ultimo, occorre aprire una parentesi, anche perché essere chiamati a pronunciare il sermone del Venerdì Santo, giorno detto delle Parasceve, era un "privilegio" spettante ai Gesuiti soltanto dal 1572; esso costituiva un momento importante della liturgia e sanciva "simbolicamente l'ingresso nella cerchia ristretta degli ideologi della curia romana."[37] Nel *Ciceronianus* di Erasmo, Buleforo, portatore delle idee dell'autore, fa di un discorso delle Parasceve, che sostiene di aver ascoltato a Roma nel 1509, il punto di forza del proprio attacco a quegli imitatori di Cicerone che egli definisce "scimmie." Il sermone, che fino agli studi di John W. O'Malley è stato a torto inteso come una sorta di modello del parlare degli oratori papali, viene ricordato e sintetizzato. Sul piano contenutistico vi si notano, tra l'altro, le lodi eccessive alle imprese del Papa regnante, Giulio II, gesta che, al pari dei citati eroici sacrifici degli antichi, niente dicevano agli astanti in quel momento e in quel luogo; nella realtà gli oratori citavano invece dalla *Bibbia* e dai Padri della Chiesa. Nessun richiamo c'era nel sermone del 1509 a Dio e al suo piano d'amore, così come al continuo rifiuto umano della redenzione; in conclusione, afferma Buleforo, "quel romano parlò tanto romanamente, che non ho udito nulla della morte di Cristo."[38] Diversamente, il discorso tucciano è asciutto, non si dilunga in lodi e non esce dall'argomento; l'oratore non fa alcun riferimento a esempi romani, ma piuttosto alle fonti bibliche. Dio e la sua bontà verso l'uomo sono ben evidenti e devono essere per lui un monito all'abnegazione e all'imitazione del Cristo.[39] Analogamente a quanto accade nella normalità

[37] Motta, *Bellarmino*, pp. 156-57.

[38] Desiderio Erasmo da Rotterdam, *Il Ciceroniano* o *Dello stile migliore*, Angiolo Gambaro, ed., (Brescia: Ed. la Scuola, 1995) pp. 128-35. È stato dimostrato, sulla base di un'ampia documentazione [quarantanove sermoni del periodo che va da Sisto IV (1471-1484) a Leone X (1513-1521), e uno pronunciato di fronte a Clemente VII (1523-1534)], come i discorsi degli oratori papali, pur con le differenze dovute all'individualità del parlante, fossero di tutt'altro tenore e viene rigettata l'idea che gli elementi della tradizione classica in essi presenti inficiassero la forza del messaggio cristiano. Nella lingua, la tradizione si incontra con il nuovo, quanto ai riferimenti alle "autorità" dei classici, essi, quando ci sono, suonano come un'accusa di ignoranza e/o una conferma della verità cristiana (John W. O'Malley, S.J., "Preaching for the Popes" in Charles Trinkaus, con Heiko A. Oberman, eds., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* [Leiden: E. J. Brill, 1974] pp. 408-40); vedi anche O'Malley, *Praise and Blame*.

[39] Il Tuccio pronunciò altre orazioni del Venerdì Santo; due di esse, quella del 1583 davanti a Gregorio XIII, e quella del 1587 davanti a Sisto V, sono state pubblicate in *Orationes quinquaginta de Christi Domini morte habitae in die sancto Parascevae* (Romae: Typis Vitalis Mascardi, 1641) rispettivamente pp. 61-66 e pp. 99-112. Di lunghezza differente, portano entrambe l'attenzione, al pari di quella qui proposta, esclusivamente sul sacrificio di redenzione del Cristo. Della prima viene motivata la brevità: come lunghissimo è il pianto per la strage del Salvatore, brevissima è l'orazione; dunque dice il Tuccio, andando implicitamente, come farà anche nelle nostre orazioni, al rapporto tra contenuto e forma, al potere evocativo della parola e allo scopo di muovere l'animo: "Nudam itaque ponam ob oculos rei gestae narrationem. Vos quicquid exornare non potero, vestra

dell'oratoria papale, non manca neppure, in questa e nelle altre orazioni, come vedremo, una qualche coloritura classica lessicale, nel momento in cui l'oratore una termini come *vates* (vati) per profeti o *Optimus Maximus* (Ottimo Massimo) quale attributo del Cristo e moduli locutivi come *arae focique* e *aqua et igni interdicere*,[40] piegandoli a significati cristiani, un uso questo che proprio Erasmo condanna con decisione.[41]

Tornando all'insieme delle orazioni, un motivo è insistente nelle parole pronunciate dal Tuccio: la convinzione della verità che è in possesso del Cristiano Cattolico e la conseguente necessità di impegnarsi nella difesa della vera fede. Lo ha fatto Papa Gregorio, lo ha fatto, a prezzo della vita, il giovane Stefano e lo ha fatto, primo tra tutti, il Cristo, il quale con la propria passione e morte ha riscattato l'uomo dal peccato, restituendogli al contempo la responsabilità di una scelta consapevole tra il vero e il falso. Hanno accettato di farlo, ricorda l'oratore di fronte a Gregorio XIII, anche i Gesuiti. Al Pontefice egli ribadisce l'obbedienza propria e dei confratelli, facendo al contempo emergere quel primato papale, anche relativo alla responsabilità pastorale, che era uscito rafforzato dal Concilio di Trento.[42] L'immagine che il Tuccio ci dà del Papa nell'orazione funebre, risponde, come vedremo, a una sorta di modello ideale.[43] Gregorio è infatti uomo dalle virtù attive, colto e tanto saggio da comprendere che la cultura può essere un'arma nella difesa della fede; è altresì capace di governare la Chiesa, riformandola secondo le prescrizioni tridentine. Non gli manca l'attenzione caritatevole a coloro che hanno bisogno di lui, dai popoli tra i quali cerca di riportare la pace, alle vedove e agli orfani mancanti dello stretto necessario. È evidente che in tale prospettiva laudativa, nella quale coinvolge anche la Compagnia di Gesù, l'oratore non fa alcun riferimento né a qualche riserva personale,[44] né all'ingerenza di Gregorio nell'elezione del generale, allorché la sua ferma volontà di interrompere, alla morte di Diego

---

miseratione compensate" p. 61 (Porrò dunque davanti ai vostri occhi nudo il racconto dell'impresa. Voi, tutto ciò che io non potrò adornare, risarcite con la vostra compassione.)

Nell'orazione del 1587 troviamo, espressi in modo simile, contenuti che vedremo nel nostro discorso delle Parasceve, per esempio la violenza della moltitudine e l'urlo di dolore della Natura: "[...] et dum in Opificem suum humana temeritas insaniret, Coelum, saxa, tumuli, penetrales foci, superi, inferi, gravissimis eiulatibus reclamarunt," p. 100 ([...] e mentreché l'umana sconsideratezza infuriava contro il proprio Fattore, il cielo, i sassi, i tumuli, gli altari nelle case, i vivi e le ombre, risposero con alti, terribili lamenti); vedi anche sotto, p. 191.

[40] Vedi sotto, rispettivamente n. 167 e n. 189.

[41] Erasmo, *Il Ciceroniano*, pp. 144-51.

[42] Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica* (Torino: Einaudi, 2001).

[43] Per un'ampia disamina dell'argomento, vedi McManamon, "The ideal Renaissance Pope."

[44] Vedi sotto, n. 82.

Laínez,[45] la serie dei generali spagnoli portò all'elezione prima di Everardo Mercuriano poi di Claudio Acquaviva.[46] Si aprirono allora, all'interno dell'Ordine, divisioni e problemi che rimasero nel tempo e che dovettero essere fronteggiati con decisione.[47]

Nella contrapposizione tra verità e errore, gli avversari della fede vengono sempre definiti negativamente come predoni, ladroni, eretici, nemici; essi hanno cominciato presto la propria opera mai terminata. Nell'orazione funebre e in quella per Stefano, nella Roma post-tridentina, il teologo monfortese riconosce apertamente in Lutero, Zuinglio e Calvino le "pesti" del secolo,[48] e nella seconda, in un periodo in cui la minaccia musulmana non può dirsi scomparsa, usando un tema comune alla retorica del '400 e del '500, identifica nei Turchi i nemici della Chiesa. La manifesta intenzione antieretica e la considerazione che quella combattuta per la fede è una vera e propria battaglia che deve risultare vittoriosa, portano come conseguenza, sul piano stilistico, l'uso costante di una metafora guerriera di fondo, per la quale i protagonisti principali e secondari delle orazioni tucciane sono soldati che si arruolano o si difendono o piantano vessilli e combattono, anche se con armi incruente. La metafora dei due eserciti nemici non è nuova; dalla *Lettera* di san Paolo agli Efesini, fino alla meditazione ignaziana dei due vessilli nel quarto giorno della seconda settimana degli *Esercizi spirituali*, può considerarsi quasi un *topos* della letteratura ascetica. Dalla seconda orazione in poi, a questa si aggiunge una seconda metafora: nella gara per la vittoria, al milite combattente si affianca l'atleta, pronto e forte, capace di battersi fino allo stremo nello "stadio" della vita, dove la meta è la morte e la palma della vittoria è il Paradiso. Altre metafore derivano, per conseguenza e necessità, da queste: prime tra tutte quelle che designano le armi con le quali i nemici vanno affrontati e i luoghi del loro arroccamento, soprattutto Babilonia e Damasco[49] (anche qui nulla di nuovo, dato che la contrapposizione tra la città di Dio e la città del Demonio risale a sant'Agostino): ma le sole armi in mano a chi difende la fede sono l'amore per il Cristo, la sapienza e la parola.

---

[45] *1512 Almazan; SJ faceva parte del gruppo dei compagni di Ignazio che fecero la propria professione solenne a Roma, nella Basilica di San Paolo, il 20.iv.1541; eletto generale il 2.vii.1558: †19.i.1565 Roma (*DHCJ*, II, 1601-602).

[46] Everardo Lardinois: *1514 Marcourt; SJ 8.ix.1548 Parigi; eletto generale il 23.iv.1573; †1.viii.1580 Roma (*DHCJ*, II, 1611).

[47] Vedi Alessandro Guerra, *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù* (Milano: Franco Angeli, 2001).

[48] La qualifica di peste per l'eresia, male invasivo dell'anima, è antica, motivata (ricorda Franco Motta in *Bellarmino*, p. 165, citando da Agostino) dal fatto che "tanto più grave di tutti gli altri crimini e di tutte le infamità, quanto delle comuni malattie è più terribile e spaventosa la peste."

[49] Vedi sotto, n. 100.

Per quanto concerne in generale l'uso dei tropi, il Tuccio si serve molto spesso della metafora, senza mostrare comunque, come si potrà constatare alla lettura, particolare inventiva e originalità. Rare sono antonomasie, metonimie e sineddochi; meno rare le iperboli. Spesso l'oratore usa formule di cortesia o minimizza se stesso con quella modestia che costituiva da tempo un vero e proprio *topos*. Se si passa alle figure retoriche, il loro uso è frequente. Evitando la divisione canonica tra figure di parola e figure di pensiero e preferendo guardare all'effetto che esse creano e/o alla loro finalità, abbiamo da una parte le figure che potremmo chiamare d'interlocuzione, dall'altra quelle che potremmo chiamare d'insistenza. Tra le prime prevalgono la preterizione, che sembra essere particolarmente congeniale al teologo monfortese, e la domanda retorica. Con la prima, ostentando la volontà di non dire egli crea l'attesa di quanto afferma, con l'altra induce una risposta che già conosce. Numerose sono anche le apostrofi, chiamate in causa esplicite, prevalentemente con sostantivi al vocativo, verbi all'imperativo presente o, raramente, uso del congiuntivo esortativo, tanto degli ascoltatori, in questo caso con funzione fatica, tanto di personaggi interni alle orazioni. Per finire ricordiamo l'*occupatio*, figura di pensiero con la quale l'oratore anticipa l'eventuale obiezione di chi ascolta.

Nel secondo gruppo troviamo quelle figure, quali l'omeoptoto, il poliptoto e l'anafora, che rientrano nel fenomeno generale dell'assonanza; accumuli di nomi, talvolta piuttosto lunghi, a elencare, per esempio, i nemici della fede o coloro che ebbero benefici da Papa Gregorio XIII, oppure coloro che, seguendo l'esempio di santo Stefano, aspirano al martirio. Le *climax*, ascendenti, sono usate nelle situazioni più diverse, anche a indicare l'atteggiamento del Cristo accusato di fronte a coloro che lo accusano, esprimendo con l'aggettivo sostantivato il punto di vista degli accusatori: "*Silet reus, tacet, obmuteseit* (È silenzioso il reo, tace, ammutolisce)," oppure gli strumenti del suo martirio, "*vincula, compedes, crux* (le catene, i ceppi, la croce)." Talvolta a essere disposte in forma di *climax* non sono unità minime, ma frasi; così viene indicata, nell'orazione funebre, l'azione papale contro i riformati: "*Vias vestris satellitiis intercludit, vestris vos implicat retibus et intra fines ac parietes vestros, vestris vos liberis, vestris vos alumnis oppugnat* (Chiude le strade ai vostri seguaci, vi fa cadere nelle vostre stesse reti e dentro i vostri confini, entro le vostre stesse mura, vi combatte con i vostri figli, con i vostri allievi)."[50] Frequenti sono i parallelismi sintattici, nei quali il secondo termine è introdotto dalla negazione o dall'avversativa; non mancano altre figure, quali il chiasmo, la personificazione, la similitudine. In posizione eccentrica rispetto alla suddivisione che abbiamo usato, è l'iperbato, figura di parola piuttosto comune della quale diamo un esempio tratto dall'elogio funebre "*cum apostolicis [...] litteris* (con quelle lettere [...] apostoliche)." Altri casi sono facilmente verificabili alla lettura.

---

[50] Nell'esempio riportato, è degna di nota l'allitterazione.

L'aver distinto in due gruppi le figure più ricorrenti, aiuta a individuare il modo di porgersi di Stefano Tuccio oratore: egli, in certo modo, interloquisce con coloro che ascoltano, ne sollecita l'attenzione, li richiama ai punti più importanti di ciò che dice, stimola risposte e riflessioni; quasi portandoli entro il discorso, crea (e sembra qui seguire il procedimento della *compositio loci* degli *Esercizi* ignaziani) la situazione adatta a comunicare, con insistenza, i contenuti più importanti. Il Tuccio maestro di retorica crea discorsi oratorî complessi e non soltanto per l'uso sapiente delle figure; sembra infatti molto attento alla *dispositio*, la costruzione delle orazioni. Esse hanno andamento ascendente, che in quella con la quale accolse il Papa nel 1584 è complicato dalla struttura circolare, con la personificazione, all'inizio e alla fine, del Collegio Romano. L'anafora "*vives* (tu vivrai)" marca il finale, introducendo una serie di frasi affermative; parimenti, nella prima orazione, l'anafora "*quoties* (quante volte)," introducendo una serie di domande retoriche. L'orazione *In Die Festo Sancti Stephani* è esplicitamente suddivisa in parti (cause, armi, svolgimento e esito del combattere di Stefano), mentre nel discorso *De Passione*, dicendo inizialmente "parti dell'orazione," si lascia intuire la suddivisione.[51] Quanto alle orazioni per Gregorio XIII, le quali, come si vedrà, riguardo la scelta degli argomenti risultano piuttosto ripetitive, in quella funebre va sottolineata la strutturazione tripartita in esordio, biografia, conclusione, secondo un modello di ascendenza classica rivisitato dagli Umanisti.[52]

Il periodare del padre Tuccio è ampio, sull'esempio di quello ciceroniano, la struttura è ipotattica, con largo uso di subordinate; molte le relative con valore incidentale e con valore finale. Il nesso relativo, con pronomi e avverbi, è quello più usato; un esempio, tratto dall'elogio per Gregorio, di due coordinate esclamative, nelle quali si nota anche la simmetria della disposione, secondo la *concinnitas*: "*Quanta, Deus immortalis, tunc Romae plaudentis hilaritas! Quam effusa omnium ordinum voluptas!* (Quanto grande, Dio immortale, fu allora l'allegrezza di Roma plaudente! Quanto manifesta la gioia profonda di tutti gli ordini!)." I correlativi più usati sono: *et... et*, *sive... sive*, *vel... vel*, anche in lunghe sequenze, *quo... eo*, *tam... quam*. Nella flessione verbale appaiono tanto le forme regolari che quelle contratte, mentre Cicerone preferisce, nel perfetto indicativo, *-runt* a *-ere*, tanto *essem* che *forem* per il congiuntivo imperfetto del verbo *esse*. Il padre Tuccio sembra amare i participi: il presente, in funzione verbale o attributiva, e, molto usato, il gerundivo, preferito al gerundio quando si presenta l'opzione tra i due.

---

[51] Abbiamo un esordio (*exordium*) con funzione fatica, mirante a catturare l'attenzione degli astanti, l'esposizione e la dimostrazione dei fatti (*narratio* e *confirmatio*) e una conclusione (*epilogus*), con il richiamo al valore del sacrificio che sconfisse la morte e l'invocazione a Dio perché renda l'uomo degno del suo amore. A fare da modello, valido non soltanto per il Tuccio, sono le strutture dell'eloquenza antica (Motta, *Bellarmino*, pp. 156-63).

[52] McManamon, "The ideal Renaissance Pope," 25-27.

Per quanto concerne il lessico, il gesuita monfortese usa termini ciceroniani, come *caelites* (abitanti del cielo), ma anche termini della media e bassa latinità, derivati dal greco, dal persiano, dall'ebraico e tutte quelle parole quali *Ecclesia* (Chiesa), *apostolus* (apostolo), *archiepiscopus* (arcivescovo) e simili, appartenenti al vocabolario degli scrittori, e oratori, ecclesiastici; Erasmo lo avrebbe probabilmente definito ciceroniano nel senso profondo del termine, dal momento che è se stesso, conoscitore della parola di Cristo e capace di esprimersi secondo quanto richiedono i tempi e l'argomento per "parlare a cristiani della religione cristiana."[53] A conferma di tale atteggiamento del padre Tuccio c'è una frase pronunciata dal Prologo nella cosiddetta edizione romana del *Christus iudex*, tragedia in esametri che egli scrisse e rappresentò a Messina nel 1569 e replicò con modifiche a Roma nel 1573: "Non segue l'uso del tempo antico, ma del proprio, il poeta accorto [...]."[54] Scopo dell'affermazione è motivare la scelta metrica con la quale l'autore sostituisce al giambo della tragedia classica, la cui cadenza dura piace ormai a pochi, il metro eroico, l'esametro, ritenendo quest'ultimo dotato di una piacevolezza e di una solennità più adatti ai contenuti cristiani.[55] Il nostro autore non si dimostra però altrettanto sensibile allorché attinge al lessico del latino classico, o ciceroniano che dir si voglia, piegando, come abbiamo sopra rilevato, termini e moduli locutivi a significati cristiani, distaccandosi così da quell'imitazione che si definisce *bona* (buona).[56]

Stefano Tuccio, in un'altra delle sue opere teatrali, il *Christus nascens*, un'ecloga scritta (forse prima del 1569, ma la datazione è incerta) e rappresentata a Messina, e più tardi a Roma, ci dà una sua definizione dell'oratoria; lo fa in un'allocuzione della Mente Umana alle Scienze, una sorta di appendice al testo presente soltanto nell'edizione romana. Così la Mente si rivolge, in strofe saffiche tetrastiche, alla Retorica: "Canterò te, avveduta maestria del pubblico parlare / che, incoronato il capo di un serto di fiori, / ora abbatti al suolo, / ora porti in volo attraverso le nubi. / Tu dai misura col ritmo alle grazie del parlare, /sotto la tua guida, non ìmpari alle cetre canore / la lingua supera, con la

---

[53] Erasmo, *Il Ciceroniano*, p. 27. Per un'analisi dettagliata degli elementi compositivi, anche linguistici, di un sermone dimostrativo, vedi O'Malley, *Praise and Blame*, pp. 51-76.

[54] "Non veteris aevi spectat usum, sed sui / Sapiens poeta [...]" (Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, Mss. Gess. 223, f. 1^r).

[55] Mirella Saulini, "Un muovo manoscritto del *Christus Iudex* del P: Stefano Tuccio S. J.," *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 176 (1999) 196-221: 213.

[56] Superfluo ricordare che dell'imitazione, del "rinascere nella forma degli Antichi," non si discute soltanto in Italia e non soltanto relativamente alla retorica; sull'argomento, vedi almeno Amedeo Quondam, ed., *Rinascimento e Classicismo* (Roma: Bulzoni, 1999), in riferimento al *Ciceronianus*, pp. 199-205.

melodia delle parole, / il cantore Orfeo. / Tu le minacce dei re, i tumulti del popolo, / gli scanni e l'animo dei giudici blandisci; / tu fai tremare con lo sguardo il foro e sui rostri / fai vibrare i fulmini."[57] L'eloquenza riguarda dunque tanto il parlare conversevole (*loquendi*)[58] tanto il parlare sostenuto (*orandi*), la cui caratteristica principale sembra essere l'armonia, data dalla regolarità del ritmo (il termine è di Quintiliano, mentre Cicerone usa *numerus*).[59] Non è l'armonia del vaniloquio, fine a se stessa, ma una forza capace di accompagnare le parole all'animo, di muovere gli affetti, aiutandosi anche con l'espressività. Gli esempi che il Tuccio propone sono relativi all'uso politico dell'oratoria, ma certamente di non minori e differenti mezzi aveva bisogno il predicatore per muovere e persuadere. Se dobbiamo pensare che al momento di predicare in chiesa, cosa che, sappiamo, fu chiamato a fare, il Tuccio si sia attenuto a quanto egli stesso scrisse, immaginiamo un predicatore veemente, che lancia i fulmini di una parola infiammata, un oratore borromaico, per così dire. Ma c'è una riserva. Nel mentre gli vengono riconosciute la grande cultura e una fama di santità che lo accompagnava presso il popolo e che lo stesso Pontefice Clemente VIII sottolineò al momento della sua morte, si disegna di lui un ritratto impietoso nel proprio realismo. Era basso, di colorito scuro, aveva il viso enorme, una brutta voce e aspetto rustico;[60] una figura sproporzionata e una voce sgradevole che avrebbero forse suscitato nell'uditorio quell'ilarità che il cardinale Borromeo sembra temere tanto.

Visti i dati fin qui raccolti e le caratteristiche fondamentali delle nostre orazioni, non possiamo non chiederci quale possa essere la collocazione del padre Stefano Tuccio nel dibatto sull'oratoria, e a quale idea di *orator christianus* egli corrisponda. Per quanto concerne le due orazioni più significative tra quelle qui presentate, l'elogio funebre di Gregorio XIII e il sermone delle Parasceve, egli non dice nulla di nuovo e appare sostanzialmente in linea con la tradizione degli oratori della Corte Pontificia, anzi il suo sermone, di molto posteriore tanto a quello citato da Erasmo, quanto a quelli studiati da John W. O'Malley, conferma il persistere nel tempo del modello individuato da quest'ultimo. Del

---

[57] "Ad Rhetoricam. / Te canam orandi sapiens facultas / Quae, caput florum redimita sertis, / Nunc humi raptas, alias volatu / Nubila tranas. / Tu ligas rythmo veneres loquendi, / Te duce, haud impar fidibus canoris / Lingua, verborum numeris, canentem / Orphea vincit. / Tu minas regum, populi tumultus, / Iudicum sellas animosque mulces; / Tu forum vultu quatis inque rostris / Fulmina vibras" (Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, Mss. Gess. 24, f. 16r).

[58] Marco Fabio Quintiliano, *Institutionis oratoriae libri XII*, 2 vols., Ludwing Radermacher, ed., (Lipsia: B. G. Teubner, 1959) II, 222, 334-35.

[59] Quintiliano, *Institutionis oratoriae*, pp. 206-10.

[60] Emanuele Aguileira, *Provinciae Siculae Societatis Jesu ortus, et res gestae ab anno 1546 ad annum 1611* (Panormi: Typographia Angeli Felicella, 1737) pp. 352-61.

rapporto tra l'*ornatus* e le *res*, i contenuti da trasmettere, ci dicono qualche cosa le considerazioni teoriche sparse nei discorsi. All'inizio di quello funebre per il Pontefice, afferma che l'opera di lui è tanto universalmente riconosciuta come grande, che non è necessario amplificarla e abbellirla con la parola, indi ribadisce il concetto chiedendosi perché in quell'occasione si debba "*exornare dicendo* (adornare con la parola);" sceglie il verbo *exornare*, usato da Cicerone e da Quintiliano, e sembra voler dire che l'*ornatus* è necessario soltanto quando l'argomento non basta a se stesso. Diversa la posizione che traspare dall'invocazione a Stefano martire, al quale l'oratore chiede aiuto per poter non solo "*exornare dicendo*," ma quasi, parlando, far vedere: "*oculis prope subiicere*;" l'idea della capacità evocatrice della parola torna all'inizio del discorso *De Passione*, allorché, lamentando i limiti posti dal tempo all'argomento, il Tuccio afferma: "*subiiciam tamen vobis sub aspectum*... (vi farò tuttavia vedere...)." Abbiamo già rilevato il legame del senso del vedere con gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, qui preme piuttosto sottolineare che l'oratore sembra addirittura dare per scontato l'uso dell'*ornatus* nella celebrazione di una vicenda, il martirio affrontato con gioia dal giovane diacono innalzato alla gloria degli altari, che dovrebbe parlare da sé. L'orazione *In Die Festo Sancti Stephani* ci fornisce un altro indizio essenziale allorché del santo, il quale usa la disputa come una vera e propria arma, si dice: "*Splend<ida> fuit in eloquente ex munibus magis quam ex verbis eloquentia* (Brillante fu in quel perfetto oratore l'eloquenza fatta di cose più che di parole)." Stefano è un oratore perfetto e la chiave per comprendere quella perfezione è il "*magis quam* (più che):" per blandire e per far vibrare i fulmini dei quali parla la Mente Umana nella citata apostrofe alla Retorica, l'oratore deve avere argomenti, ma non può fare a meno delle possibilità stilistiche e retoriche offerte dalla parola; è la necessità comunicativa a richiederlo e, per inciso, va riconosciuto a sant'Agostino l'averlo, con tutti i limiti del momento storico, compreso secoli prima. Nella pratica oratoria del Tuccio, manifestazione di una posizione che forse non è eccessivo definire eclettica, si fondono, non senza qualche contrasto, elementi ciceroniani, erasmiani, borromaici; è un eclettismo, quello tucciano, che, per non essere rigido, per non aver ipostatizzato Cicerone come modello, appare vicino alla posizione conciliativa della *Ratio studiorum*, ma risulta al contempo lontano dalla "tulliana eloquenza" proposta come meta agli allievi. La parola del teologo monfortese infatti ha certamente forza comunicativa, ma le manca quella fluidità, o per meglio dire quell'armonia che troviamo invece, nelle orazioni del padre Francesco Benci.[61] Quando quest'ultimo arrivò, nel 1586, alla cattedra di retorica, il padre Tuccio aveva lasciato l'attività didattica, era impegnato nella stesura della *Ratio*, e dobbiamo

---

[61] Nel citato *Orationes quinquaginta*, sono riportate, rispettivamente alle pp. 67-82 e 113-24, due orazioni delle Parasceve del Benci (vedi sopra, n. 25): quella del 1584, davanti a Gregorio XIII, e quella del 1588, davanti a Sisto V.

supporre quanto meno un suo distacco, se non un vero e proprio disinteresse, dal dibattito sull'oratoria: egli volle essere teologo e la sua fermezza nel volerlo ci dice, più dell'autorevolezza acquisita, che si sente tale. Dal suo modo di porgersi come oratore, che abbiamo definito interlocutorio e insistente, si conferma tale sua attenzione al contenuto, diciamo pure alla verità da comunicare, piuttosto che all'armonia. A questo va aggiunto, ed è fondamentale, che al gesuita monfortese, il quale nelle più volte citate lettere lascia trasparire un carattere risentito e solitario, e che non per niente è stato definito "rustico," non ha il senso dell'amicizia tra uomini colti, il gusto della conversazione leggera, ma non superficiale, su argomenti che altri non posseggono, nella consapevolezza della comune appartenenza alla repubblica delle lettere. Stefano Tuccio possiede una cultura umanistica e retorica, ha svolto attività di drammaturgo, è stato più volte oratore papale,[62] ci sarebbero dunque tutti i presupposti per essere, come altri Gesuiti furono, un umanista; ma non lo è, non ne ha lo spirito.

I manoscritti

APUG 117 è un volume miscellaneo in folio, rilegato in cartone, numerato per foglio in alto a destra e rinumerato recentemente (a tale numerazione faremo riferimento), ancora per foglio, in basso a destra. L'orazione *Ad Gregorium XIII, cum Romanum Collegium inviseret* è in grafia corsiva ma tondeggiante, regolare e chiara. Le parole appaiono ben staccate l'una dall'altra, tranne, ma non sempre, il caso in cui una parola iniziante per *p* o *f* è unita da un segno continuo alla precedente. Il testo è ordinato, privo di richiami e aggiunte a margine o interlinea; un solo errore: una sillaba cassata e corretta interlinea. Un'aggiunta recente riporta, in f. 31^r, in alto a destra, tra il titolo e il testo, la data in cui l'orazione venne pronunciata e un rimando a altro codice: "27.VII.1579 [(cfr. Ms. 118, f. 150); il confronto non ha rivelato differenze degne di nota tra i due testi]." Dei fogli, integri e privi di corruttele, il 31^r conta 42 righe, il 31^v, 24.

L'*Oratio habita coram Gregorio XIII Pontifice Maximo, cum Collegium Romanum inviseret* è in grafia corsiva ma tondeggiante, regolare e chiara; caratteristiche quali l'uso di *j* consonantica e dello stampatello maiuscolo per i nomi *Gregorius* e *Deus*, nonché le parole ben staccate l'una dall'altra senza eccezioni, rivelano, pur nella somiglianza, una mano diversa dalla precedente. Il testo è ordinato, privo di richiami e aggiunte a margine o interlinea; quattro errori, uno cassato e gli altri corretti *in loco* con la versione esatta. Dei fogli, integri, il 33^v presenta, corruttela

---

62 Abbiamo già detto che oratoria e teologia non sono di per sé in contrasto, tutt'altro. Aggiungiamo qui, in riferimento alla novena per le esequie del Pontefice, che le Messe erano celebrate dai cardinali, in ordine di anzianità e che talvolta il sermone conclusivo veniva dallo stesso celebrante affidato o a un altro prelato oppure a un "maestro in teologia" (McManamon, "The ideal Renaissance Pope," 11).

sanabile, una macchia d'inchiostro. Il foglio 32^{r} conta 33 righe, il 32^{v}, 36, il 33^{r}, 39, il 33^{v}, 15. Chiude l'orazione, a mo' di fregio centrale, la formula *Laus Deo Trino et Uni.*

L'orazione *In Die Festo Sancti Stephani* è di mano diversa da quella delle precedenti. Anch'essa è in grafia corsiva ma tondeggiante, regolare, con le parole ben staccate l'una dall'altra, ma è di difficile lettura. Il testo sembra trascritto frettolosamente, soprattutto nel disegno dei caratteri, non vi sono però richiami né aggiunte a margine o interlinea; alcuni errori, cassati e, eventualmente, corretti interlinea. Più volte puntini di sospensione sostituiscono le parole. I fogli sono integri e privi di corruttele; il 64^{r} conta 28 righe, il 64^{v}, 32, il 65^{r}, 34, il 65^{v} e il 66^{r}, 33, il 66^{v}, 32, il 67^{r}, 3.

APUG 119 è un codice miscellaneo, formato in quarto, rilegato in cartone; in alto a destra si distingue talvolta l'antica numerazione, per pagina, ma la rinumerazione recente, in basso a destra, è per foglio. L'*Oratio in exequiis Gregorii XIII Pontifici Maximi* è in grafia corsiva ma tondeggiante, molto regolare e chiara. Le parole appaiono ben staccate l'una dall'altra e il testo è stato trascritto ordinatamente. Non vi sono richiami, aggiunte a margine o interlinea, né errori. I fogli, da 33^{r} a 39^{v}, integri e privi di corruttele, contano tutti 26 righe. Fanno eccezione il foglio 33^{r} (16 righe), occupato quasi per metà da un grande titolo in caratteri maiuscoli che lascia trasparire l'inchiostro sul rovescio, e il foglio 39^{v} che conta 16 righe, le quali dalla 13 in poi si vanno accorciando, in figura, fino a terminare a punta; chiude un grosso fregio, una sorta di spirale irregolare.

APUG 752 è un codice miscellaneo, formato in quarto, rilegato in cartone, rinumerato recentemente per foglio in basso a destra; non appare la numerazione antica. È molto rovinato, i segni molto forti dell'inchiostro hanno in alcuni punti bucato la carta, non ci sono tuttavia corruttele insanabili. L'orazione *De Passione* è in grafia grande, tondeggiante, molto regolare e chiara, con le parole ben staccate l'una dall'altra. Il testo presenta una lunga aggiunta sul margine sinistro (137^{v}) e quella di una parola nella stessa posizione (142^{r}) nonché l'aggiunta interlinea di una parola (139^{r}). Alcuni errori, cassati e, eventualmente, corretti interlinea. Dei fogli, il 136^{r} conta 16 righe, il 136^{v}, 17, il 137^{r}, 19, il 137^{v}, 20, il 138^{r}, 18, i 138^{v}, 139^{r-v}, 140^{r-v}, 19, i 141^{r-v}, 142^{r-v}, 20, il 143^{r}, 8.

Nella trascrizione (anche in quella di eventuali mss. citati in testo o in nota) si è intervenuti soltanto ove strettamente necessario al fine di semplificare la lettura: 1) Si sono sciolte le abbreviature. 2) Si è regolarizzata la punteggiatura e si è ammodernato l'uso della lettera maiuscola. 3) Si è sostituita la *i* alla *j* in ogni posizione: antevocalica, intervocalica, iniziale e finale; non si è eliminata la *ii* nei verbi in *io.* 4) Si sono eliminate le oscillazioni grafiche, per uniformità anche quelle tra un testo e l'altro, optando per la versione più frequentemente usata. 5) Si è adeguato alla forma più corretta l'uso del dittongo *ae*: dunque

caeremonia e non "*ceremonia*," *paene* e non "*pene*," *ceterus* e non "*caeterus*," *caelum* e non "*coelum*" e simili; tra le due forme "*tamquam*" e "*tanquam*," si è scelta la seconda presentando l'altra soltanto pochissime occorrenze e non in tutte le orazioni. 6) Si è parimenti adeguato l'uso della *h* e della *y*: dunque *lacrima* e non "*lachryma*," *cathedra* e non "*catedra*," *mysterium* e non "*mijsterium*" e simili.

Si riporta, tra parentesi quadre, la rinumerazione recente. Le integrazioni si segnalano nel testo mediante le parentesi uncinate (< >).

Nella traduzione si è cercato di rimanere aderenti, ove possibile, allo stile del padre Tuccio, anche traducendo letteralmente, quando questo sia accettabile dal contesto, i termini e le espressioni del latino classico da lui usate: dunque "*vates*" sarà **vati** e non **profeti**, "*antistites*" sarà **antisti** e non **vescovi**, e simili. Tutte le traduzioni dal latino, tranne quella del *Ciceronianus* di Erasmo, sono nostre.

Note

Qualora in una stessa orazione siano presenti occorrenze che rendono necessario il ripetersi di una nota, questa si inserisce soltanto alla prima occorrenza, sottintendendo il rimando. Si inserisce invece la nota di rimando da un'orazione all'altra, ma soltanto in corrispondenza della prima occorrenza di ogni singola orazione.

Onde evitare un uso eccessivo di note lessicali, diamo qui la spiegazione relativa a termini del latino classico piegati a significato cristiano o del neolatino che il padre Tuccio usa con particolare frequenza.

1) Il sostantivo *Apostolus* è usato da Tertulliano (160c-220c), *De praescriptione haereticorum*, a indicare ciascuno dei dodici discepoli del Cristo. L'aggettivo *apostolicus* (apostolico), si trova anche in san Girolamo (347c-420).

2) Il sostantivo *Antistes*, designava i primi sacerdoti dei singoli templi; nell'uso degli scrittori ecclesiastici designa il vescovo, i contesti nei quali lo usa il Tuccio fanno supporre che egli lo riferisca ai cardinali.

3) L'aggettivo *beatus* (beato), con il superlativo *beatissimus* (beatissimo), qualificava già gl'imperatori romani. Nel Cristianesimo è, secondo sant'Agostino (354-430), attributo di quei ministri della religione per i quali, data la loro vita giusta e pia, si ha la speranza della beatitudine eterna.

4) *Christus* è parola greca che indica colui che ha ricevuto l'unzione. Nell'*Itala* è usata come sostantivo a indicare Gesù, detto il Cristo, l'Unto del Signore. Da qui il suo uso, e quello dei derivati, come cristiano e simili, presso gli scrittori ecclesiastici.

5) *Ecclesia* (Chiesa) [da cui *ecclesiasticus* (ecclesiastico) e simili] è parola greca che indica l'assemblea del popolo. Agostino la usa a indicare l'insieme dei primi Cristiani riuniti a celebrare il culto, nonché e la comunione degli stessi. In

Ammiano Marcellino (330c-poco dopo il 400) e negli scrittori ecclesiastici in genere indica anche l'edificio destinato al culto.

6) Con *imperator* (colui che ha il comando), Livio qualifica Giove; quando qualifica Dio, lo traduciamo con Signore.

7) *Martyr* (martire) è usato nel significato di testimone da Agostino, Tertulliano, Girolamo, Isidoro di Siviglia (560c-636); Tertulliano, *Adversus Marcionem*, e Girolamo intendono colui che è ucciso per la fede. Anche *martyrium* (martirio).

8) *Optimus Maximus* (Ottimo Massimo) era attributo di Giove.

9) *Pontifex Maximus* (Pontefice Massimo) era il presidente del Collegio dei Pontefici, carica a vita che, da Augusto in poi, fu parte della dignità imperiale; lo traduciamo, se riferito al Papa, con Sommo Pontefice.

10) *Synagoga* (sinagoga) è parola ebraica che rimanda all'idea dell'assemblea e della moltitudine. Tertulliano, Cipriano (200/210-258), Girolamo e Agostino lo usano in opposizione a *Ecclesia*; ove non diversamente indicato, lo traduciamo letteralmente.

Non ripeteremo, nelle note lessicali, le date di nascita di nascita e morte degli autori sopra citati; a questi vanno aggiunti: Arnobio (III/IV sec), Lattanzio (si ignorano le date precise: seconda metà del III sec.), Prudenzio (348-dopo il 405), Ulpiano (si ignora la data di nascita; morì forse nel 228).

* * * * *

1) [31^r] Patris Stephani Tucii Oratio Ad Gregorium XIII, cum Romanum Collegium inviseret. 27.VII.1579

Ad Simonem Petrum, Apostolici Senatus[63] principem, Beatissime Pater, Deus Optimus Maximus quondam linteum, pecudum omnium varietate confertum, demisit e Caelo;[64] idem, illa hodierna die (quod maius aliquod atque illustrius est), Simonem Petrum e Caelo demittit ad linteum, hoc est e sacerdotali solio ad

[63] *Senatus* era, a Roma, l'adunanza dei senatori, uomini distinti per età, esperienza, saggezza. Il nome è attribuibile, per estensione, a qualsiasi alta assemblea; qui lo è al gruppo dei discepoli del Cristo e ai loro successori.

[64] Il riferimento è alla pesca che Simon Pietro e i suoi compagni, stanchi e scettici, raccolsero miracolosamente per volontà del Cristo. Al loro stupore e timore, Gesù rispose con l'affidamento a Pietro della missione apostolica: "Non temere, d'ora in poi tu sarai pescatore di uomini:" *Vangelo* secondo Luca, 5.

scabellum, ex aula ad coenobium, ex episcopalis[65] ordinis vertice ad imos Ecclesiae pedes: adventus quidem dispar, sed non dispar eventus. Linteum Petro detulit animantes quas adhiberet in cibum et Deo tanquam hostias exhiberet, praebet et tibi nostrum hoc linteum tot patres, tot socios degustandos: quicquid enim hominum divino devovetur obsequio, vestro ductu, vestra sanctione, vestra caeremonia devovendum est.[66] Sacravit olim divini Petri sedes ac potestas, Basilios, Augustinos, Hieronymos, Benedictos, Bernardos, Dominicos, Franciscos, praeclaram apostolici lintei portionem; nuperrime vero, nos vagos ac solutos in aliquam secretioris lintei particulam adscivit, quos Deo, quasi victimas, immolaret.[67] Ad vesperem, nos tui maiores in vineam et in piscatum conduxere; tuum est, Beatissime Pater, praesto nobis esse ut, partes si non fossionis et repastinationis, si non vendemiae et racemationis expleamus et si piscandi munere non valemus, piscatorum retia sarciamus.[68] Non suppetebat nobis unde censum Imperatori Deo penderemus. Adfuit egestati nostrae Simon Petrus, Apostolici Conventus pater, et hoc nobis religiosum piumque vitae institutum[69] faenore redhibendum. Verum, quonam pacto futuri sumus solvendo, nisi eius qui mutuavit praecum sanctitate, morum exemplo, paterno hortatu, consilio, auctoritate, praesidio!? Nostra negotiatio ad optatos exitus provehatur per te, Pater Beatissime, ceterosque quibus eiusdem, Divine Pater, cathedra mandatur. Per vos enim, hierarchas[70] maximos, ab Immortali Rege,

---

[65] *Coenobium*, **monastero, convento**, è termine del latino ecclesiastico; nelle *Epistolae* di san Girolamo troviamo *coenobita*, **monaco.** *Episcopalis*, **episcopale** (da *episcopus*, **vescovo**), si trova sia nell'*Itala* che nella *Vulgata*; in Isidoro, *Originum*, anche *archiepiscopus*, **arcivescovo**.

[66] La similitudine tra Pietro e Gregorio è complicata dalla struttura chiasmica; in chiusura l'anafora *vestro/a*.

[67] Dall'opera e dalla santità di san Basilio (330c-379), sant'Agostino (354-490), san Girolamo (347c-420), san Benedetto da Norcia (480c-547c), san Bernardo di Chiaravalle (1091-1153), san Domenico di Guzman (1170-1222), san Francesco d'Assisi (1181/82-1226), furono fondate e confermate la grandezza e l'autorità spirituale della Chiesa. Il padre Tuccio stabilisce una continuità tra quei santi e i Gesuiti, riprendendo un'idea già acquisita presso i confratelli. Infatti, "i primi gesuiti come Nadal, Polanco e Laínez erano certi che la nascita della Compagnia fosse dovuta a una ispirazione divina [...]. Pensavano anche che Dio avesse agito allo stesso modo con Benedetto, Domenico, Francesco e altri fodatori di ordini religiosi" (O'Malley, *I primi gesuiti*, p. 75).

[68] Per la metafora della vigna, vedi almeno la *Parabola degli operai*: *Vangelo* secondo Matteo, 20 e *I vignaiuoli perfidi*: *Vangelo* secondo Matteo, 21, 33-48 / secondo Luca, 20, 9-18; per la pesca vedi sopra, n. 634

[69] "I gesuiti a volte parlavano del loro "Istituto", intendendo con questo termine il modo in cui vivevano e operavano [...]. La loro espressione favorita, che racchiudeva il loro stile di vita e di ministero, era tuttavia "il nostro modo di procedere" [*noster modus procedendi*]" (O'Malley, *I primi gesuiti*, p. 12).

[70] *Hierarchas*, **gerarchi**, dal greco tardo *hierarchia*, **gerarchia**, parola il cui significato è affine a quello del latino *principatus*, **supremazia, massima dignità**.

sacrorum quicquid est ubi terrarum, augustum in potestatibus, sanctum in ordinibus, sacrum in functionibus, sese propagat ac fundit; per vos, a summo capite nostro, divinorum unguenta charismatum[71] ad humeros, ad manus, ad pectus, ad plantas dimanant atque effluunt. Quare et nos, si quid sumus, ope nostra cohaeremus, tenues quidem ac paene nulli quales, quales,[72] in sacro, sanctae vestrae sedis soboles ac propago. Vos enim, semen dedistis ad serendum et pascua ad pascendum, vos pedes in evangelium[73] pacis calceastis, vos novam hanc tyronum aciem conscripsistis ad bellum, quam texistis dimicantem; naviganti clavum tenetis, currentem incitatis, laborantem sustinetis.[74] Societatem nostram, quasi vineam, quondam Pauli cum Iulio plantarunt, pii rigarunt, Gregorius, autem sive per Gregorium Deus, incrementum dedit.[75]

Mitto immunitatum iura, quibus nos ornastis, praetereo amplissima decreta, quibus nos cum antiquorum religionum familiis exaequastis; taceo diplomata, quibus omnes quae nostris externisque iuvandis conduceret potestatem detulistis; nihil hic commemoro munificentissimas largitiones, allata stabiliendis domibus aut collegiis adiumenta, calumnias et pericula vestro propulsata patrocinio.[76] Porro, ut cetera praetermittam, hodierno adventu tuo tam magnus

---

[71] *Charisma* è usato da Tertulliano, *Adversus Judaeos*, nel significato di **grazia**, **dono**.

[72] Una *geminatio*, l'unica nell'intero corpo delle orazioni; segue un'allitterazione, interrotta da *vestrae*.

[73] *Evangelium*, **vangelo**, sostantivo che qualificava chi reca una buona notizia, è usato nella *Vulgata* a indicare la buona novella annunciata dal Cristo; da qui i derivati. Anche in Tertulliano, *Adversus Marcionem*.

[74] La metafora, consueta, del capo e delle membra si colloca alla conclusione di un discorso di riconoscimento dell'autorità e della responsabilità pastorale del Pontefice. Introducendola con il *topos* della modestia, più volte presente nell'orazione, il Tuccio rimarca la dedizione dei Gesuiti al Papa e quella specifica obbedienza alla quale li chiama il IV voto.

[75] Papa Paolo III fu colui che approvò, prima oralmente poi con Lettera Apostolica del 27 settembre 1540, la Compagnia di Gesù, dandole altresì concessioni e sostegno (Pastor, *Storia dei Papi*, V, 354-431). Giulio III, che aveva conosciuto e apprezzato i Gesuiti al Concilio di Trento, emanò il 21 luglio 1550 una Bolla per la loro conferma e, tra l'altro, il 21 agosto 1552, eresse e cedette ai Gesuiti il Collegio Germanico (Pastor, *Storia dei Papi*, VI, 125-26). Difficili i rapporti con Paolo IV, che disapprovava la carica a vita del generale della Compagnia e che tentò di intervenire su questo e su altri aspetti della vita dell'ordine. Non mancò però di apprezzarne l'opera dottrinale svolta presso il popolo (VI, 470-78).

[76] Una serie di preterizioni introduce ciò che Gregorio fece per la Compagnia di Gesù che, secondo l'affermazione del cardinale Tolomeo Galli, "fu sua diletta." La concessione dei sostegni in denaro per le case e i collegi, l'affidamento degli stessi, le prese di posizione a favore e le lettere scritte a vescovi e principi, diventano poca cosa di fronte alle due conferme, quella del 28 febbraio 1573 e, decisiva, quella del 25 maggio 1584 (successiva alla recita dell'orazione). Gregorio XIII restituì ai Gesuiti i loro privilegi di non cantare le ore liturgiche in coro e di poter ricevere l'ordine sacro dopo l'emissione dei tre voti semplici, anche prima della professione; scolastici e coadiutori

ad tua innumerabilia in nos merita cumulus accessit, ut omnibus ad prolixa non modo bene de omni re nostra sperandum, quasi signum aliquod sustulisse videaris: accipimus te tui ipsius sponsorem atque obsidem, agnoscimus benevolentiam, admiramur in summa potestate rerum omnium modum. Neque enim, si praestare non possumus quae debemus intelligere contemnimus, inopes non ingrato, pusilli non immemores. Idcirco, cum multa multis[77] de nostro etiam iure concedamus, in tuenda tamen Apostolicae Sedis dignitate sive scribendo, sive disputando, sive periculis adeundis, sive sanguine profundendo, ne paucis quidem concedere volumus, nec possumus: id profitemur, id contendimus, id sequimur, an assequamur.[78] Tu rem, Pater Beatissime, tuique maiores panditote: complectere antistites ter maxime; complectere, quia Christi vices gerentem decet, benevolentia tot patrum animos tibi deditissimos, opitulare piis eorum conatibus, et consiliis ut si in Ecclesiae gazophylacium[79] talenta conferre non possunt, solidum tamen unum aut alterum conferant. Tu [31^v] es ille Gregorius: nomen tibi tanquam divinitus inditum a futura tanti pastoris vigilantia;[80] quis enim te vigilantior, qui providentiae suae lucem ad ultimam usque Britanniam tendis ac porrigis, qui adflictae et iacenti Germaniae munitissimum excitas propugnaculum, qui Pannonios, Graecos, Maronitas, Neophytos[81] ad spem ac proventum melioris frugis inflammas, qui Romanum Seminarium[82] tuendo, non solum dioceseos Romanae clericos[83] sed etiam totius

---

sono dunque veri religiosi.

[77] Notare il poliptoto *multa multis* (molte cose a molti).

[78] Il parallelismo sintattico sottolinea l'azione, intellettuale o pugnace, dei Gesuiti; la *climax* rafforza.

[79] *Gazophylacium*, **salvadanaio, stanza del tesoro**, è nome composto dal persiano e dal greco. Lo troviamo tanto in Girolamo, *Epistolae*, che in Isidoro, *Originum*, ma si trova anche nell'*Itala* e nella *Vulgata*.

[80] Vedi sopra, n. 36. Numerosi riferimenti alla vigilanza cristiana e alla sua necessità sono presenti nelle *Scritture*; vedi almeno *Le vergini savie e le stolte*: *Vangelo* secondo Matteo, 25; *Estrema desolazione*: *Vangelo* secondo Marco, 13, 19-23.

[81] La Pannonia, situata sul Danubio inferiore, comprendeva anche parte dell'odierna Austria, l'Ungheria e la Bosnia; la Britannia era il territorio dell'odierna Gran Bretagna, meno la Scozia. I Maroniti sono una comunità cristiana, il cui nucleo originario si formò in Siria intorno a un monastero dedicato al monaco san Marone, vissuto tra il IV e il V secolo. Il loro rito dipende dalla liturgia antiochena con modificazioni derivate dal rito latino. *Neophytos*, **neofiti**, sono definiti da Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, coloro che si sono da poco convertiti al Cristianesimo. Per i collegi fondati a Roma ai quali il Tuccio si riferisce, vedi sotto, n. 84.

[82] *Seminarium*, **vivaio**, **seminario**, nelle disposizioni del Concilio di Trento il luogo in cui crescono e si istruiscono, spiritualmente e culturalmente, i giovani destinati al sacerdozio. Il 2 maggio 1580 il padre Tuccio, insieme ai padri Roberto Bellarmino e Giacomo Paez, scriverà al generale Everardo Mercuriano una polemica lettera nella quale i tre docenti deplorano lo stato degli studi teologici in Italia e chiedono che non si impedisca ai chierici del Seminario Romano di seguire

Italiae adolescentes recte instituis atque educas, futurum ne quisquam putet ut, qui vigilas universis nobis unis, dormias; et ita dormias ut, quos harum suarum pulcherrimorumque caeptorum ad ministros delegisti, in eos nullae pastoralis solicitudinis partem censeas derivandam!?[84]

Certe, cum nos tu multicipli pecori tuo, tanquam magistros et pastores praefeceris, nobis quicquid impendes gregibus tuis cogitabis impetum, et quo tua fuerit erga nos voluntas propensior, eo nos habebis idoneos magis quibus imperes, et cum oportebit utaris. Cum praesertim in hac sodalitate, tam longe lateque ad ultimos usque Indos[85] diffusa multa esse necesse sit, quorum praesidium ac perfugium in hoc pulcherrimo Romani Pontificatus domicilio, tanquam in arce omnium gentium, collocatum sit. Excitanda sunt quae iacent, munienda quae oppugnantur, domi forisque pax tuenda, animi robur et quoddam cohortationis calcar laborantibus adhibendum. Facis id quidem et perhumaniter facis: quoties cognovimus? quoties ipsi vidimus honorificentius se de nobis quam nobis par esset sentientem? quoties concedentem postulationibus nostris? quoties res arduas nostrae curae, consilioque mandantem? quoties extrema paene inopia, et aere alieno oppressos sublevantem? quoties tandem amantissimi erga nos parentis potius quam pastoris partes sustinentem? Noli in iuvandis alumnis tuis defatigari: nulla re ad Christum Optimum Maximum cuius sustines personam propius accedes, cum

---

gli studi di teologia e di ottenere i gradi accademici nella materia (Pietro Tacchi Venturi, S.J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2 vols. in 4 parts. [Roma: La Civiltà Cattolica, 1950-1951] I/1, 111; I/2, 99-103).

[83] *Diocesis*, **diocesi**, indica in Cicerone la circoscrizione amministrativa, negli scrittori ecclesiastici quella episcopale. *Clerus*, **clero**, è negli scrittori ecclesiastici l'insieme di coloro (*clerici*, **chierici**, **sacerdoti**) che sono stati chiamati da Dio: Tertulliano, *De monogamia*, ma anche Prudenzio.

[84] In questa parte dell'orazione, il Tuccio ricorda la solerte opera formativa di Gregorio XIII. A Roma fondò i collegi Greco, per il rito greco-cattolico, e Ungherese, quello Maronita, per i cattolici del Libano (vedi sopra, n. 81), progettandone uno simile per gli Armeni, e, su consiglio di san Filippo Neri, per i Neofiti, coloro che erano venuti alla Chiesa dall'Islam o dal Giudaismo. In Inghilterra William Allen aveva fondato nel 1568 un seminario per sacerdoti missionari inglesi al quale Gregorio concesse, nel 1575, un sussidio annuo. Allen ne fondò a Roma uno simile, in via Monserrato, confermato dal Papa con bolla del 23 aprile 1579 e sostenuto con una rendita. Gregorio dotò il Collegio Romano, fondato nel 1551, di un sostegno economico che fino ad allora era stato "sporadico e stentato;" quanto al Germanico, nato nel 1552 con lo scopo di formare il clero cattolico proveniente dai paesi riformati, "Gregorio XIII diede il suo appoggio morale all'intento originario e lo sostenne con importanti finanziamenti. Il Seminario Romano, fondato nel 1564 da Pio IV, "per l'archidiocesi di Roma in conformità al decreto tridentino dell'anno precedente," era stato affidato ai Gesuiti dallo stesso Pontefice (O'Malley, *I primi gesuiti*, pp. 256-62).

[85] Qui con *Indos* il padre Tuccio intende riferirsi agli abitanti dell'India. Il nome Indie non designa però soltanto l'India propriamente detta; esso infatti, alla metà del '500, in Italia cominciò a designare quei luoghi nei quali l'ignoranza della fede e della religione non era inferiore a quella delle popolazioni indiane. Il modulo locutivo "Indie nostre" fu usato dallo stesso Ignazio di Loyola in una lettera circolare del 1552, dopodiché divenne di uso comune (Prosperi, *Tribunali*, pp. 551-61).

praesertim apud eos beneficium collocatur, qui privatum beneficium in publicam solent aliorum salutem, aut commodum derivare; explebit quod inopiae nostrae deest Praepotens Deus, et tuam istam inauditam mansuetudinem, singularem benevolentiam, inusitatam liberalitatem auctiora beneficentia compensabit.[86]

2) [32r] Oratio habita coram Gregorio XIII Pontifice Maximo, cum Collegium Romanum inviseret

Clarissima praesentiae tuae lux, Beatissime Pater, tanto regum ac caesarum triumphis illustrior, quanto sacerdotii tui culmen ac sanctitatis, quovis sine principatu, sine paludamento, sine laureatis fascibus, augustius est, tam publici honoris ac benevolentiae testimonio, tam incredibili laetitiae voluptate nos cumulavit, ut parietes etiam videantur consalutare venientem, acclamare fundatori suo ac, veluti pensiles horti ad aspectum solis, efflorescere, ut quo primum affulgente creverunt eodem nunc redeunte, pampinis, baccis, gemmis, fructibus, vestiantur.[87] Magna quidem et praeclara tua semper erga nos extitere beneficia, ut eorum partem nullam non modo referenda, sed ne cogitanda quidem gratia consequi possimus; eo tamen ampliora illa ac plene diviniora fuere quod, cum Christi Optimi Maximi personam geras, ea non ab homine solum sed multo etiam magis a Deo profecta videantur. Nunc etiam dum te praesentem spectamus, Christum ipsum quodammodo de Caelo nos invisentem contuemur et celsitudinis tuae demissio, nostrae tenuitatis amplificatio est. Tu vero, cum ceteris in rebus imples Christi vices et partes tum in hoc maxime, quod in nobis tam magnifice cohonestandis, non ullum ius antiquitatis secutus es, non ante actae aetatis labores pro Ecclesia consumptos, non eximium sanctitatis ac sapientiae specimen, non laudes alias, ob quas tanta Apostolicae Sedis benevolentia dignaremur. Nimirum Praepotens Deus, cuius et locum obtines et consilium sequeris, Beatissime Pater, minimis solet tenuissimisque rebus oblectari, ut iis in excelsum illustremque locum provehendis, infinitam suae potentiae vim luce palam declaret. Is itaque vicaria fide tua, is te suae voluntatis administro, nos toties iacentes erexit, recreavit afflictos, ut ex hoc inglorio obscuroque hominum genere, tanquam ex inculto agrestique solo si quis unquam fructus existeret, nihil ex hac laude stirpium genus, nihil ordines vitium, nihil ager consitus decerperet, sed totum hoc quantumcumque est gloriae, totum, inquam, agricola suo sibi iure vindicaret. Quod enim, praeter divina

---

[86] L'orazione termina in crescendo, con una serie di domande retoriche introdotte dall'anafora *quoties* (quante volte).

[87] Efficace ma non nuova la personificazione dell'edificio, nel caso il Collegio Romano, che saluta e acclama; verrà ripresa alla fine. L'oratore è aiutato a creare l'immagine dall'apparato festivo che decorava il collegio nell'occasione: "componimenti poetici su pilastri e pareti, nei cortili, per le scale e le gallerie [...]; a destra e a sinistra [del baldacchino papale] si vedevano figurati lungo le pareti quegli stessi Collegi, ciascuno col suo distico illustrativo" (Villoslada, *Storia del Collegio Romano*, pp. 152-54: 152).

apostolicaque tutela, solatium aliud est aut esse potest rerum nostrarum perfugium ac firmamentum? Vestra sunt castra quibus tegimus, vestrum [32ᵛ] stadium quod decurrimus, vestra etiam arma quibus accingimur. Vos nobis, per omnem christiani orbis provinciam, academias erexistis ex quibus, non modo bonarum artium divinarumque rerum scientiam adolescentes haurirent, sed morum etiam integritatem ac pietatem pueri paene cum lacte nutricis exugerent.[88] Vos in Germaniam, in Pannoniam, in Britanniam, in Sarmatiam,[89] nostros homines dimisistis, ad pulverem, ad solem, ad quotidianam cum omni mostrorum genere palaestram. Quid ego Maronitas commemorem, Albanenses, Alexandrinos, Antiochenses, ipsam Costantinopolim, arcam imperii Turcarum?[90] Cuiusmodi sane provinciae tanquam vineae quaedam in deserta salebrasaque maxime sunt, ita ex iis non nihil vindemiam ferre seu sperare nos potuisse, gloriosissimum est. Quid Indias[91] loquar sive quae ad orientem sive quae ad occidentem solem pertinent? Quid Brasiliam, Aethiopiam, Iaponiam, Sinarum regionem? Aut quae tandem sunt usquam gentes tam immanitate barbarae, tam locis infinitae, tam ultimis recessibus abditae, ad quas Christi nomen ac vexillum, nostris auspiciis non pervenerit adhibitis in eam rem, nostrorum etiam sociorum ac sodalium tanquam novissimi agminis obsequiis, ut, quo militum manus erat imbecillior eo magis imperatoris virtus enitesceret. Imperium vestrum, oboedientia nostra; oboedientiam vero, divini praesidii vis consecuta est.[92]

---

[88] Il Tuccio, servendosi del *topos* della modestia, che dà il tono all'intera orazione, puntualizza subito sul rapporto privilegiato che lega Gregorio XIII alla Compagnia di Gesù, alla quale egli ha, tra l'altro, affidato, in ogni parte del mondo, collegi dove i giovani crescono spiritualmente e imparano le "buone arti" (le discipline umanistiche) e la "scienza delle cose divine" (la teologia). I contenuti sono sostanzialmente quelli dell'orazione precedente.

[89] I Romani chiamavano Germania il territorio oltre il Reno; il confine era segnato a nord dal mare, a sud dal Danubio e a ovest dai monti Sarmati e dalla Vistola, il fiume segnava a ovest, insieme al mar Baltico, la Sarmazia, limitata a est dal Don o, secondo Tolomeo, dal Volga. Per la Pannonia e la Britannia, vedi sopra, n. 81. Il Tuccio traccia i confini di un territorio d'azione molto ampio; più avanti ne amplierà ulteriormente la parte continentale, aggiungendo la Gallia, ma escluderà la Britannia; vedi sotto, n. 120.

[90] Per i Maroniti, vedi sopra, n. 81. Gli Albanesi abitavano l'Albània, territorio a sud del Caucaso, tra il mar Nero e il mar Caspio. Alessandrino era sinonimo di dissoluto, ma in Alessandria sorse una scuola cristiana; ad Antiochia arrivarono alcuni fuggitivi dopo il martirio di santo Stefano (*Atti degli Apostoli*, 11, 19) e vi predicarono, ascoltati, la parola di Dio; Costantinopoli fu agitata dalle eresie sotto Costantino (306-337) e altri imperatori ed è ancora il simbolo della minaccia turca. Si intuisce qui la visione della continuità dell'eresia che tornerà, più chiara, nell'elogio funebre: vedi sotto, n. 126.

[91] Per il significato di Indie, vedi sopra, n. 85.

[92] Dicendo *nostros homines dimisistis* (voi avete mandato i nostri uomini) il Tuccio ha ricordato implicitamente che il IV voto obbliga Gesuiti ad andare dovunque il Pontefice chieda: qui con le domande retoriche e le anafore di *vos* e *quid*, cui si uniscono i due accumuli di nomi, quello delle

Accesserunt et diplomata vestra, amplissimae commendationes, faustae precationes, ut mirum non sit, si tam variae ac disiunctissimae regiones, magna celeritate, vestris victoriis illustratae sint, cum in acie quidem gladius noster plumbeus versaretur ob oculos hostium, re ipsa tamen Dei numen et auctoritas vestra pugnarent. Inde martyrum etiam sanguine torcularia nostra iam redundant, saeviente non semel in cervices nostras vel mucrone tyrannidis Anglicanae, vel immanitate gentium barbararum.[93] Agimus quam maximas Immortali Deo gratias, agimus et tibi, Beatissime Pater, qui, divinae mentis ac sententiae interpres, in tot labores ac dimicationes in tam multas, nos discrimina capitis obiecisti. Quod munus tuum immortalis est nobis gloriae seges ac tropaeum, quippe dum iis contentionum fluctibus ac procellis iactari nos iubes, effecisti ut magis ac magis vel nostri numinis obscuritas, vel orthodoxae religionis[94] dignitas, tam diuturnis ac gravibus periculis, vulneribus tanquam ictibus attrita, splendesceret. Verum in tuis erga nos meritis percensendis, quid attinet in terras ultimas peregrinari? Quis est in urbe locus, quae regio, quae maximis huius tuae liberalitatis non sit impressa [33r] vestigiis?[95] Quod si cetera sileant, haec pro universis aula clamabit pulcherrimum munus tuum quod, hodierna die, auspicatissimi adventus tui splendore collustras. Doleo plane sapientiam solertiamque nostram esse tanto minorem, quanto cogitationum tuarum maior est celsitudo; praeclara sunt quae moliris, vereor ne inceptis tuis tenuitas nostra non respondeat. Tu quidem, magno excelsoque animo,

---

nazioni e quello, introdotto da una preterizione, delle genti, traccia il disegno del loro campo d'azione. Se forte fu l'impulso dato da Papa Boncompagni alle missioni e alla loro estensione, non può essere taciuto il ruolo del generale Acquaviva, il quale frenò e, per così dire, razionalizzò il fervore di molti, ricordando che "compito centrale della Compagnia, soprattutto dei suoi uomini migliori, era difendere la Chiesa dove essa appariva più minacciata: in Italia, in Europa, nelle terre desolate del Sud" (Guerra, *Un generale*, p. 63). Anche il Tuccio giovane espresse il desiderio di partire; la lettera indipeta è in ARSI, Ital. 117, ff. 96r-v, ora in Saulini, "Tredici lettere," 60-61. Vedi anche Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie* (Torino: Einaudi, 2001) p. 80, n. 30.

[93] Dopo le persecuzioni di Elisabetta I, appariva impossibile l'impresa di fondare seminari in Inghilterra. Gregorio XIII sostenne il fuoriuscito William Allen (vedi sopra, n. 84); fu lo stesso Allen a proporre al Papa, nel 1579, di inviare i Gesuiti nell'isola. Il vantaggio della presenza dei Gesuiti era che, non essendo stati presenti in Inghilterra prima della Riforma, non avrebbero destato sospetti di interesse personale, ma il generale Mercuriano era molto riluttante e il cardinale Allen dovette fare molto per perorare la causa. Mercuriano, vista anche l'esperienza irlandese, temeva che la missione venisse scambiata per una macchinazione politica del Papa con gli Spagnoli e che questo avrebbe ostacolato il vivere dei padri secondo il loro istituto: comunque si tenne conto delle riserve del generale e alla fine la missione venne accettata (Thomas M. McCoog, S.J., *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England, 1541-1588: "Our Way of Proceding?"* [Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996] pp. 128-33).

[94] *Orthodoxae religionis*, vedi sotto, n. 98.

[95] Per quanto Papa Gregorio realizzò a favore di Roma, vedi sotto, n. 138.

Academiam hanc exstruendam iussisti tanquam arcem omnium gentium ac armamentarium militiae tuae. Nam propterea ex Rheno, ex Oceano, ex Libano,[96] ex regnis aliis, in Urbem apostolatu tuo sacrosanctam, tot adolescentes evocasti, ut inde prodirent aliquando qui, pietatis ac sapientiae praesidiis instructi, cum Satana <in> Synagoga non tubarum sed concionum clangore, non tormentorum sed disputationum vi, signa conferrent, nec oppositis aggeribus, sed officiorum recteque factorum exemplis fulgurarent.[97] Quo tuo facto nihil salutarius, nihil fingi potest magnificentius. Quid? Si bellum inferendum esset hostibus Ecclesiae, quantis oporteret impendiis onerare Rempublicam? quam incerto exitu? quanta caede Catholicorum?[98] quam modo paene nullo, cum bella frequenter alia nectantur ex aliis? quo tandem fructu? Nempe ut edomentur nolentes et sub iugum adigantur inviti: hoc est operae pretium, cum ius est in armis! Quanto tu, Beatissime Pater, diviniore consilio ex iisdem populis, qui ab Ecclesia descivere, lectissimos adolescentes educas in Urbe et quidem si spem maximam spectas sumptu non maximo, ut ex iis aliquando castris aciem fortissimam in expeditionem educes eamque laetus videas pro Romani Apostolicique nominis auctoritate inter suos strenue dimicantem, rogantem amicos, inimicos lacessentem, confirmantem timidos, insolentes debellantem[99] et modo has modo illas oves revocantem in ovile tuum, donec, omni tandem praeda sine armorum strepitu, funesti praedones exuantur. Haec sunt, Beatissime Pater, propugnacula Hierusalem adversus Babylonem, hae tibi turres excitandae sunt contra Damascum; has hydrias et lampades Gedeonis

---

[96] Il Reno è il fiume che attraversa la Germania, vedi anche sopra, n. 89; Cesare, nel *De bello Gallico*, si riferisce con Oceano tanto all'Atlantico che al Mare del Nord; il Libano era la zona costiera orientale del Mediterraneo a nord di Sidone: il Tuccio traccia qui metaforici confini di un amplissimo territorio dal quale sarebbero arrivati giovani a Roma, per ripartirne armati di fede e cultura.

[97] Con Accademia viene qualificato il Collegio Romano, che sarebbe diventato l'Università Gregoriana, collegio centrale non soltanto per Roma, ma per tutto il mondo, come ricorda l'oratore. Oltre a completarne la fondazione, Papa Boncompagni lo dotò di una biblioteca, di un museo, di una specola, e gli diede il diritto di rilasciare titoli accademici in teologia e filosofia. Vedi Villoslada, *Storia del Collegio Romano.*

[98] Il riferimento alle possibili stragi dei Cattolici è il centro di un discorso con il quale il padre Tuccio dimostra il valore dell'opera culturale di Gregorio, contrapponendola ai solo apparentemente positivi risultati delle guerre di religione.

Catholicus, **universale, cattolico**; la religione/Chiesa cattolica (negli scrittori ecclesiastici anche *ortodoxa*, **ortodossa**) è, secondo Agostino, quella che si diffonde su tutta la terra. In Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, troviamo l'avverbio *catholice*, **universalmente**, in Girolamo vale: **in modo ortodosso.**

[99] Due antitesi in sequenza, entrambe strutturate a chiasmo.

reformidat Madian multo magis quam falcatos currus et equites Pharaonis.[100] Nos vero quos tantae militiae magistros esse voluisti, verecunde ad hanc provinciam gerendam accedimus non ignari tenuitatis nostrae, quae ad tantam causam parem animi magnitudinem afferre non potest. Verum si quid est repromittendum, ego, postremus, omnium nomine, tantam facultatem quantam res ista postulat consecutos nos esse non profiteor, secutos esse prae me fero. Id operis ac muneris maius est quidem viribus nostris a suscepto tamen vitae genere atque instituto non alienum.[101] Agnosces, Beatissime Pater, infirmum quidem genus hominum sedulum tamen; non maxime strenuum sed quod in opere versetur assidue: vulgaris ac rudis industriae viros, sed quorum opera quibuscumque muneribus ac functionibus a te consecretur. Si minus ipsa per se valeat, tua non parum consecratione convalescat imparem demum gratia referenda gentem, sed officii non immemorem.

Vives in porticibus, in perystiliis, in laquearibus huius Academiae, [33v] donec tuus ille draco pro foribus excubabit, perinde atque aenea serpens ad morsus aspidum depellendos.[102] Vives in eorum mentibus qui, sive ex hac urbe sive ex orbe, liberos in nostram tradiderint disciplinam. Vives in animis nostris non ad exigui praedicationem temporis, sed ad memoriam omnium sempiternam. Et vives non cuiusque loci septus cancellis sed apud extremos etiam Indos et Brachmanes[103] ceterasque gentes quas homines nostri tuo ductu, tuo patrocinio pervagantur. Gregorium inclamabunt bonae artes, disciplinae, Musae omnes, quibus hoc domicilium tanquam Heliconem alterum dedicasti.[104] Celebrabunt et munificentiam tuam doctores, auditores, cives, convenae, seniorum gravitas, indoles puerorum, atque in hoc magnificentissimo laudum tuarum theatro subsellia, exedrae, saxa, parietes ita Gregorii nomine personabunt, ut atria ac

[100] Babilonia rappresenta la città del Demonio, contrapposta a Gerusalemme, la città di Dio. Damasco è la capitale della Siria, devastata nel 732 a. C., per conto di Acaz, re di Giuda, da Teglat-Falasar. Con la città finì anche il regno di Siria: *Libro II dei Re*, 16. L'immagine dei carri è tratta da *Esodo*, 14, 18: "E gli Egiziani comprenderanno che sono io il Signore, quando avrò trionfato su Faraone, sopra i suoi carri e i suoi cavalieri." Le schiere di Gedeone attaccarono e distrussero, per volere di Dio, i Madianiti, oppressori d'Israele. Ne attaccarono il campo "tenendo nella mano sinistra le torce e nella destra i corni squillanti;" le torce erano state date loro da Dio: *Libro dei Giudici*, 6, 7.

[101] Per *institutum*, vedi sopra, n. 69.

[102] Il dragone appare nello stemma di Papa Boncompagni. Il serpente di bronzo è il simulacro, concesso da Dio per le preghiere di Mosè, guarando il quale gl'Israeliti ribelli, poi pentiti, ebbero salva la vita dal morso dei serpenti infuocati, da Dio stesso mandati contro di loro nel deserto: *Numeri*, 21, 409. Èimmagine del Cristo: *Vangelo secondo Giovanni*, 3, 14.

[103] I Bracmani, oggi Bramani o Bramini, sono una casta sacerdotale indiana.

[104] L'Elicona, oggi Palaio-Vuni o Zagora, è un monte della Beozia meridionale che si riteneva fosse la sede delle Muse, protettrici delle arti e delle scienze, e del dio Apollo.

fornices fausta voce respondeant. Tandem si non aliud, id quod Deo bene iuvante auspicato coeptum est inter barbaros, inter pietatis adversarios, inter tot Ecclesiae voragines ac scopulos pro Sedis Apostolicae dignitate tuenda, laterum etiam nostrorum oppositus pollicemur. Laus Deo Trino et Uni.

3) [33r] Oratio in exequiis Gregorii XIII Pont<ificis> Max<imi> – A Stephano Tuccio Sacerdote Societatis Iesu habita in Vaticano ad Sacrum Collegium <ad diem> XV Kal<endas> Maii MDLXXXV

Etsi Gregorius XIII, ob praeclara pontificatus sui monumenta, Patres Amplissimi, ita superstes adhuc et in mortalium animis et in concilio vivit immortalium, ut ex hac funeris pompa velut ex aromatum silva, non tam mortalitatis quam immortalitatis odores efflari videantur, hic tamen publicus lugentis Ecclesiae tanquam viduae squalor, antistitum pullae vestes, Urbis iustitium, populi maeror, lugubres cantus, cenotaphii moles, sepulcrales faces, atrati parietes atque arae, obturbant aciem oculorum. Et faustae quantum acclamationis ac laetitiae, rerum gestarum gloria et aeternitatis lux, qua nunc ut pie sperandum est ille perfruitur, exigunt, tantum haec maesti consessus vestri nova forma et Parentis optimi desiderium, oratorem angunt, dicentem retardant, acclamantem frangunt, pectus effodiunt gratulantis. Verum me ipse redarguo et animum, qui subinde recurrit [33v] funus, ad panegyricum revoco ut non tam lamentationi quam laudationi deserviat.[105] Nam et vobis, Principes Illustrissimi, pium quidem est lugere demortuum, audire vero quae vos imitari deceat salutare; et Deo Optimo Maximo earum rerum, quas ipse opera Gregorii[106] gessit, commemoratio quam fletus noster gloriosior: dum enim Gregorium collaudamus, Dei benignitatem praedicamus ac numen.[107] Non solum quod fessum iam annis Pontificem ad beatae vitae tranquillitatem ex hac colluvione et aerumnis evocarit, sed multo etiam magis, quod in nostrae memoriae Gregorio, Gregorii Magni formam ac imaginem effinxerit, nec paucas eius expresserit virtutes, ut quarum memoria vetustate consenuerat, et novo Pastore efflouresceret et futuris Romanae Ecclesiae Pastoribus praeluceret.[108] De iis

---

[105] Lungo preambolo ricco di accumuli e similitudini, con una *climax* ascendente a sottolineare l'afflizione; vedi anche sopra, n. 51.

[106] In stampa: *Gregorii opera*.

[107] L'orazione è proposta tanto come elogio al Papa e lode a Dio che ha operato attraverso di lui, quanto come esempio per coloro che ascoltano; l'oratore ricorda, ancora una volta, la riconoscenza che la Compagnia di Gesù deve a Gregorio XIII.

[108] San Gregorio I, detto Magno (540c-604), aristocratico discendente della gente Anicia, salì al Soglio Pontificio il 7 febbraio 590, alla morte di Pelagio II. Trovò una situazione difficile; dovette ricostruire le strutture ecclesiastiche, difendere la Chiesa, e Roma, da minacce come quella dei Longobardi di Agilulfo (592) e da attacchi interni quali la disinvoltura del metropolita di Ravenna con la liturgia o, soprattutto, lo scisma dei vescovi dipendenti dal metropolita di Aquileia. Fu lui a

Gregorii laudibus dicere dum cogito, mirari satis non possum ex tot eximiis oratoribus, quibus et Urbs et aulae vestrae clarescunt, me unum fuisse delectum, qui quantam praestare possum in Gregorio celebrando[109] voluntatem ac studium, non solum publico Ecclesiae nomine sed privato etiam Societatis nostrae, de qua semper ille optime meritus est, tantum ne illius amplitudini nihil magis quam infantia laudatoris officiat pertimesco. Illud quidem me recreat ac reficit, quod eius res gestae tam illustres ac pervagatae sunt tanquam sua ipsa luce splendescunt ut, non tam amplificandi quam percensendi, nec exornantis sed indicantis munus exposcant.[110] Verum unde primum haec mea proficiscetur oratio?

Nihil hic de Gregorii adolescentis [34v] ingenio atque indole quae, perinde ac ver novum, reliquae vitae proventum denunciavit uberrimum. Nihil de <bene>[111] morata iuventute, de egregia iuris prudentia, de Bononiensis Academiae magisterio. Nihil de constantiore iam aetate quam per medias laudes quasi quadrigis vehementem, et urbs Roma gradatim ad honorum omnium ac publicorum munerum functiones evexit et Apostolicae Sedis legati, cum irent ad reges, in suo studuerunt habere comitatu. Porro quid attinet exornare dicendo egregiam eius operam in decretis Tridentinae Synodi[112] conformandis, idque tam Pauli III quam Pii IV pontificatu? Quo praeclaro ad eum delato munere, quid de Gregorio Tridentini patres sentirent facile declaratum est. Quid quanta omnium approbatione, quanta celsioris adhuc dignitatis spe ac praesagitione divina in Purpuratorum Patrum ordinem, a Pio IV non minus auspicato quam sapienter sit relatus? A quo etiam legatus ad Hispanorum regem missus, quam insigne fuerit sui ordinis hominibus virtutis et antiquitatis, prudentiae documentum, adhuc praedicant et admirantur Hispani. Nam fidem, integritatem, solertiam suam quantum is Romanae Curiae probarit, testatum satis esse voluerunt duo Pii Pontifices, IV et V, cum apostolicis illum litteris

---

cercare di ovviare alla rovinosa situazione del Cristianesimo in Inghilterra, seguita all'attacco degli Anglo-Sassoni (428), proteggendo fuoriusciti e inviando un gruppo di missionari guidati da Agostino, il futuro primo arcivescovo di Canterbury. Evidenti le affinità pastorali con Gregorio XIII; il confronto tra i due Papi era comunque comune (McCoog, *The Society of Jesus*, p. 131 e n. 6). Servirsi di termini di paragone era usuale nelle lodi funebri, un vero e proprio *topos* del confronto.

[109] In stampa: *Gregorii celebrandi*.

[110] L'oratore conclude con una formula di cortesia e minimizza le proprie capacità, *topos* degli elogi funebri, consolato dal fatto che un'opera grande come quella del Papa defunto non necessiti di amplificazione e di ornamento.

[111] L'integrazione è tratta dalla stampa.

[112] *Synodus*, **Sinodo**, è la riunione di ecclesiastici per un motivo di carattere religioso: Ammiano Marcellino.

quae Breves nominantur obsignandis praefecerunt.[113] His instructus artibus, his munitus praesidiis, quid mirum est si vestrum omnium maiore ne dicam consensione an celeritate, renunciatus Ponti- [34ᵛ] fex Maximus ante populis totius praeiudicio quam vestris suffragiis, prius omnium votis et clamoribus quam comitiis summo dignus sacerdotio declaratur? Quanta, Deus Immortalis, tunc fuit Romae plaudentis hilaritas! Quam effusa omnium ordinum voluptas! Quam illustre quasi signum gentibus universis ad bene de omni republica sperandum, videbar esse sublatum![114] Neque spem fefellit Gregorius: coepit in omnes Ecclesiae partes excubare ut quod novo nomine prae se ferebat, id certis rerum ac factorum firmaret eventis. Animadvertebat eorum quorum gerebat curam, alios ab Ecclesiae legibus ac disciplinis descivisse, alios esse quidem orthodoxae[115] fidei cultores sed in morum ac vitae rationibus claudicare. Has utrasque sui gregis partes complexus, instituit pervigilare, providus Pastor, sua singulis vel medicamenta vel pabula ne deessent. Ac primum quam incensis semper studiis contendit oves, quae a verae religionis saeptis aberrabant, in ovile suis si potuisset humeris reportare! Vidit ab aliis armorum motus ad haereticorum[116] impietatem profligandam saepe tentatos, plus cladis retulisse, quam praedae, et diuturnitate vel inauspicato exitu bellorum, non magis hostiles quam christianas opes accisas. Itaque pugnandi rationem aliam sibi putavit ineundam, parcendum armis, ad probitatis et eruditionis praesidia confugiendum, non telis ac machinis, sed sapientia decernendum, non externum militem conscribendum, qui in impiorum castra [35ʳ] cataphractus invaderet, sed

---

113 Ricordati gli studi e l'insegnamento del diritto presso l'Università di Bologna, il Tuccio arriva subito all'opera di Gregorio presso i Papi che lo precedettero sul Soglio Pontificio. Fu durante il pontificato di Paolo III (1534-1549) che si aprì, il 13 dicembre 1545, il Concilio di Trento, ai lavori del quale partecipò dall'anno successivo, come abbreviatore e referendario, il futuro Pontefice. Pio IV (1559-1565) inviò di nuovo Gregorio a Trento, nel 1561-1562; il 12 marzo 1565 (ricorrenza di san Gregorio Magno) lo nominò cardinale, con titolo San Sisto, dopodiché il neoeletto si recò presso la Corte di Spagna. Inviato per il processo dell'Inquisizione contro l'arcivescovo di Toledo, Bartolomeo Carranza, si fece apprezzare dagli Spagnoli per il carattere conciliativo. Collaboratore di Pio V (1566-1572) all'applicazione dei decreti tridentini, alla morte di lui fu eletto, il 14 maggio 1572, al Soglio Pontificio.

114 Dopo aver introdotto con una domanda retorica, il Tuccio entra in argomento senza citazioni storiche relative alla famiglia e ai luoghi, iniziando con una preterizione e con l'anafora *nihil*. Domande e esclamazioni, interrotte da un doppio iperbato ["*His (...) artibus, his (...) praesidiis* (sostenuto da) tali arti e da tali forti presidî"] accentuano l'enfasi della parte che segue. Gregorio è pastore vigile, secondo l'auspicio del nome (vedi sopra, nn. 36 e 80), ma è anche il Papa che ha compreso, e su questo l'oratore insisterà, la necessità di rispondere all'eresia non con le armi, ma con la cultura e con l'esempio di una vita integra (vedi sopra, nn. 84 e 98).

115 Vedi sopra, n. 98.

116 *Haereticus*, **eretico** (da *haeresis*, parola greca che indica l'**opinione scelta**), è usato come sostantivo da Tertulliano, *De Baptismo*; anche da Girolamo e Agostino.

e transfugarum parentum domibus ac complexus abstrahendos adolescentes, qui credendi vivendique optimis legibus instituti, cum suis ipsi postea civibus, gentilibus, necessariis pedem non vulnerando, sed bene vivendo disputandoque conferrent, ut quos neque centurio, neque turma valeret,[117] sapiens ac pius sacerdos debellaret et quo gladius non posset, penetraret oratio. O admirabilem viri sapientiam, o inventum salutare! Fremat, licet, Lutherus, insaniat Calvinus, debacchetur Zuinglius, ferruminent centurias;[118] aliud cudant Evangelium,[119] novos invehant Christos: unus vos lacerat o nocturni praedones, unus vos cruentat, Gregorius! Et excitatis per Germaniam, Galliam, Sarmatiam, Pannoniam iuvenum seminariis,[120] tanquam aggeribus fidei, vias vestris satellitiis intercludit, vestris vos implicat retibus et intra fines ac parietes vestros, vestris vos liberis, vestris vos alumnis oppugnat. Neque vero unum ille vel alterum vobis opposuit propugnaculum, sed suum singulis paene gentibus extruxit: Prutenis et Suevis Bransburgense, Vilnense Lituanis, Bohemis Pragense, Moravis Olumucense, Austriaci Viennense, Graecense Stiriacis, Dilinganum Germanis, Fuldense Saxonibus, Mussipontanum Scotis et Hibernis, Helvetiis Mediolanense, Britanis Rhemense, Claudiopolitanum Transylvanis.[121]

---

[117] *Centurio*, **centurione**, si chiamava nell'esercito romano il comandante della centuria, reparto, all'inizio composto da cento uomini, della legione. *Turma*, **torma**, era chiamata la decima parte di un'ala, erano circa trecento per ogni legione, della cavalleria romana.

[118] Il termine *centurias*, **centurie**, sembrerebbe alludere alle *Centurie di Magdeburgo*, la *Ecclesiastica historia*, composta, e pubblicata a Basilea dal 1559, dai cosiddetti centuriati riuniti attorno a Flacius Illyricus (Matija Vlačić). L'*Historia* "era un monumentale edificio storico e controversistico teso a provare la continuità fra la Chiesa antica e il luteranesimo" (Motta, *Bellarmino*, pp. 175-83: 176). Fu Gregorio XIII a commissionare nel 1578 a Carlo Sigonio, che morì poco tempo dopo, un'opera storica che fosse una sorta di antidoto alle *Centurie* (Tacchi Venturi, *Storia*, I/1, 158). Il precedente riferimento alle armi del centurione e, soprattutto, l'accusativo indicano però che l'oratore intende riferirsi non ai Centuriati, ma alle schiere di seguaci, armate da Lutero, Calvino e Zuinglio.

[119] Vedi sopra, n. 73.

[120] Per la Germania, la Sarmazia e la Pannonia, vedi sopra, rispettivamente nn. 89 e 81; Gallia era per i Romani il territorio a est del Reno, corrispondente oggi, all'incirca, a Francia, Belgio, parte dei Paesi Bassi, della Germania e della Svizzera. Per *seminariis*, vedi sopra, n. 82.

[121] Dopo la dura apostrofe ai riformatori, l'orazione si distende in un'ampia e piana esposizione. Usando accumulo, *climax* e iperbole, il Tuccio torna a sottolineare l'impulso dato all'opera evangelizzatrice attraverso la promozione culturale in ogni parte d'Europa, elencando i collegi fondati e le popolazioni alle quali sono destinati. I Prussiani (*Prutenis*), gli Svevi (*Suevis*) e i Sassoni (*Saxonibus*) erano popoli stanziati nella parte nord delle odierne Germania e Polonia; la Boemia e la Moravia fanno parte del territorio dell'attuale Repubblica Ceca; gli Elvezi (*Helvetiis*) abitavano il territorio del Meno e del Neckar corrispondente a parte dell'odierna Germania e all'odierna Svizzera e possono essere identificati con gli abitanti di quest'ultima; Stiriaci (*Stiriacis*), abitanti la Stiria, territorio della Grecia continentale, è metonimico per Greci; la Transilvania è territorio dell'odierna Romania.

Sed quid ego tam longinqua commemoro?[122] Quot in Urbe videtis contubernalium iuvenum collegia, tanquam religionis arces, ad quas externae gentes [35ᵛ] quotidie ex Oceano, ex Alpibus, ex Peloponneso, ex Synagoga, ex Palaestina confugiunt?[123] O te felicem Gregorium: quoties vel Urbem vel orbem terrarum spectabis e Caelo, toties de alumnorum tuorum domiciliis, toties de castris tuis adversus Madian et Amalech,[124] toties de singulari sapientia tua cogitabis, qua non solum aetatis nostrae portenta sed priscos etiam Nestorios, Eutychetes, Dioscoros, Severos, oriente paene toto persecutus es! Dimissis Alexandriam, Antiochiam, Hierosolymam, Constantinopolim, et in urbes alias legationibus, quibus lacessiti sunt ad pugnam Monophysitae;[125] incitati ad renovandum priscum foedus Armenii, Greci ac Maronitae ad Romani caeli cultum, ac mores evocati; subalpinae gentes excultae; Suetiae rex sui muneris ac religionis admonitus; Dalmatis ac Epirotis christiana pietas quae multis iacebar locis restituta.[126] Haec cum recordabere, Sanctissime Pontifex, tuae non parum liberalitati ac prudentia gratulabere et Pontificibus aliis, quae sint boni Pontificis partes tanquam vivus ac spirans interpretabere de sepulcro. Verum longius quam voluisse dicendo progressus sum in iis quae contra religionis

---

[122] Abile, l'oratore (anche più avanti con *Verum longius...*) richiama se stesso: è andato troppo lontano. Attraverso preterizione, domande retoriche, *climax*, si riporterà a quanto Gregorio fece per il mondo cattolico.

[123] Per *Oceanum*, vedi sopra, n. 96. Qui, come con il lungo elenco precedente, il padre Tuccio sembra mostrare entusiasmo per i collegi, ma tale entusiasmo viene messo in dubbio da una frase della citata lettera del 2 maggio 1580 (vedi sopra, n. 82) al generale Mercuriano: "I nostri fratelli vanno alla giornata in numero et in qualità discadendo, già che la Compagnia ha divisi li suoi studii et studenti per tanti collegii, non senza gran pregiuditio del caldo et fervore litterario" (Tacchi Venturi, *Storia*, I/2, 100).

[124] Per Madian, vedi sopra n. 100. Amalec è il nipote di Esaù che combattè contro Israele; come l'altro, è avversario di Gedeone: "Madian e Amalec e tutti gli orientali si erano accampati nella pianura, numerosi come le locuste:" *Libro dei Giudici*, 7.

[125] Nestorio, patriarca di Costantinopoli (428-431), sostenne che, essendoci nel Cristo due nature, ci sono anche due persone; fu condannato dal Concilio di Efeso del 431. Eutiche (378-454c) sostenne la teoria opposta, il Monofisimo, secondo la quale esiste nel Cristo una sola natura, quella divina; fu condannato dal Concilio di Calcedonia del 451. Dioscoro Papa (VI sec.) fu coinvolto nelle controversie monofisite; Severo, patriarca di Antiochia dal 512, seguì il Monofisismo e, insieme a Cirillo d'Alessandria, definì la natura come ipostasi.

[126] Il Tuccio non vede soluzione di continuità tra l'eresia contemporanea e le antiche; quelle dottrine infatti, è la tesi espressa nelle *Disputationes* di Roberto Bellarmino, non sono altro che la "manifestazione ciclica del principio dell'errore." Primo emissario del demonio, "l'antico nemico," sarebbe stato Berengario di Tours, negatore della transustanziazione e fonte del "diramarsi di opinioni sulla presenza di Cristo nell'eucarestia e sul battesimo" (Motta, *Bellarmino*, p. 184). I Dalmati e gli Epiroti vivevano nelle zone costiere della penisola Balcanica. Richiamata ancora una volta l'opera papale, l'oratore ricorda la conversione del re di Svezia, Giovanni III, ad opera del gesuita Antonio Possevino.

oppugnatores acta sunt: ad Catholicorum[127] nunc res accedamus. Mitto quam multa, quae sive populi, sive cleri vitio iam dilapsa[128] defluxerant, novis curaverit decretis ac severis legibus vincenda. Mitto et pontificii iuris, cuius ut erat consultissimus ita fuit in pristinum candorem restitutus et Aecumenicorum[129] Conciliorum, Tridentini praesertim, auctoritatem in rebus gerendis Ecclesiaque admi- [36r] nistranda sartum tectum quam caste integreque conservavit. Mitto quod ab illo iudicia gravissimis de rebus constituta, et multis sive temporum sive causarum difficultatibus impedita, insperato paene exitu conclusa sint; testes quam plurimi, Coloniensis in primis archiepiscopus, quem sacrilegis inhiantem nuptiis, et adversus imperium ac religionem non pauca molientem, Gregorii tum sententia tum subsidium ab Ecclesiae gubernaculis deiecit. Deiectum in angustam compulit munitionem, inde vero profugientem in terras ultimas exturbavit. Atque haec iudiciorum sunt ac forensis strepitus? Quid illa pacis studia? Fuitne alius Pontifex ullus amantior concordiae, aut diligentior publicae quietis fundator? Gratulamur tam Genuensium quam Melitensium Equitum dissidia et simultates, quod malum in dies manabat latius nec sine aliarum gentium tumultu, aequissimo iure sublatas sustulit Gregorius? Admiramur Polonos inter et Moschos, homines ad armorum fragorem, ad perpetuas inter se dissensiones atque odia, ad mutuam internecionem natos, amicitiam stabili foedere conciliatam? Conciliavit Gregorius. Laetamur tam diuturna pace per omnem Italiam, ut quae creberrimis ardore bellis ad vastitatem usque ac solitudinem solebat, ad humanitatis cultum et ad pristinae pietatis consuetudinem revocata videatur? Revocavit Gregorius, qui cunctando maluit si quid emerserat discordiarum sedare, quam eorum quos adamabat ut pater fortunas ac salutem in discrimen adducere. Haec fuit [36v] Gregorii mansuetudo, hic tranquillitatis amor, haec quieta consilia.[130]

---

[127] Vedi sopra, n. 98.

[128] In stampa: *dilapsa iam*. Per *cleri*, vedi sopra, n. 83.

[129] *Aecumene* (*oecumene*) è parola greca: **la terra abitata**, da qui l'aggettivo *aecumenicus*, **ecumenico**, a qualificare il Concilio universale della Chiesa.

[130] Il Tuccio, servendosi più di una volta della preterizione, dedica una lunga parte del discorso a quanto Gregorio XIII fece per il mondo cattolico, sia relativamente all'applicazione dei decreti del Concilio di Trento, sia all'opera di pacificazione svolta a favore di gruppi e di popolazioni. Cita la Polonia, che riuscì a unire alla Chiesa di Roma, e la Russia, con la quale tale opera non andò a buon fine. Ma il Papa mansueto e pacificatore sa essere, all'occorrenza, severo, addirittura intransigente; il riferimento all'*archiepiscopus* (vedi sopra, n. 65), l'arcivescovo apostata Chebardo Truchsess von Waldburg, eletto il 5 dicembre 1577, lo dimostra. Relativamente all'applicazione dei decreti tridentini, Gregorio provvide, tra l'altro, al ripristino della disciplina degli ordini religiosi, istituì le Congregazioni e le Nunziature, fu molto fermo relativamente al rispetto del dovere di residenza dei vescovi, questione chiave, che aveva provocato "il conflitto più grave dell'intera storia del concilio" (Prosperi, *Il Concilio di Trento*, p. 81). Toccò a Papa Boncompagni anche mettere mano alla correzione dell'Indice tridentino. La bolla del 13 settembre 1572, istitutiva della Congregazione

Sed quid ago, Patres Amplissimi?[131] Laudationem hanc quae, decurso iam spatio, calcem videbat vix dum e carceribus emissam animadverto, cum cogitationem refero ad eorum multitudinem quos ita Gregorii beneficia devinxere, ut ei se nec minora nec pauciora quam parentibus accepta referre testentur. Vultis universos hominum ordines, omnia publicarum rerum genera, quantum Gregorio debeant percunctemur? Quid urbs Roma? Quantum novis illa fontibus, basilicis,[132] repertis atque insigni pompa translatis divorum corporibus, horreis, pontibus, palatiis, gymnasiis, viis, porticibus, quae, tanquam rerum mutarum linguae, Gregorii nomen in omnem loquentur aeternitatem, in pristinum videtur excitata splendorem? Quid clarissimus ac sacrosanctus Senatus vester, Patres Amplissimi? Quanta Gregorii fuit cunctatio, quanta consiliorum tarditas, cum rei magnitudinem secum reputaret, in hominibus vestrum in Ordinem cooptandis?[133] Ab iis vero, quos cooptavit, quantis laudum ornamentis, quam variis virtutum luminibus Collegium vestrum, velut caelum sideribus illustratur! Et quidem si genus spectatur, agente Gregorio, consensus vester non dynastarum modo sed regum ac caesarum sanguinem purpurascit. Duo haec maxima profecta sunt a Gregorio in Senatum vestrum beneficia, infrequens usus aggregandi in Senatum et sagax in aggregando delectus, digna plane [37^r] quae reliquorum Pontificum consuetudine sanciantur. Sed in percensendis quibus ille beneficiis obstrinxit plerosque omnes, illud admiror, Gregorio non modo bene merendi numquam voluntatem sed ne felicitatem quidem defuisse, ut ad cursum incitatissimo hoc etiam calcar divinitus videatur admotum. Id quoque[134] cum ceteris ex rebus planum fit, tum quod ex <eo quod in>[135] eius pontificatum stati temporis vertente curriculo, incidit Iubileum,[136]

---

specifica, conferiva ai cardinali "il mandato di esplicare, interpretare e riformare l'Indice tridentino, aggiungendovi quello di espurgare i libri," funzione che avrebbe creato questioni e non pochi problemi (Vittorio Frajese, *Nascita dell'Indice* [Padova: Morcelliana, 2006] pp. 95-107: 97).

131 Domanda retorica a se stesso, interposta tra due serie di domande retoriche illustranti l'opera papale.

132 *Basilica*, **basilica**, era il nome dell'edificio destinato alle sedute dei tribunali e del Senato, nonché alle riunioni dei mercanti e dei sensali. Dall'età di Costantino (IV sec.), molte basiliche vennero trasformate in chiese cristiane; da qui l'uso del nome.

133 Contrario al nepotismo, riguardo alla nomina dei membri del Collegio Cardinalizio, Gregorio XIII si comportò sempre con molta prudenza; fu severo nelle scelte, evitò di eccedere nel numero e si preoccupò che i cardinali avessero una rendita adeguata; per *Senatus*, vedi sopra, n. 63.

134 In stampa: *quod*.

135 L'integrazione è tratta dalla stampa.

136 *Iubileum*, **Giubileo**, è parola ebraica, specifica Isidoro, *Originum*; l'anno giubilare cade, nella *Bibbia*, ogni cinquant'anni ed è un periodo di liberazione. Il primo Giubileo della Chiesa fu aperto nel 1300 da Bonifacio VIII; Paolo II, nel 1470, fissò a venticinque anni l'intervallo giubilare ordinario, o maggiore. Esiste anche la possibilità del Giubileo straordinario, o minore; il primo fu aperto nel 1585 da Sisto V.

religiosissima celebritas expiationum, quam effusis convenarum centuriis frequentissimam, quanto ille templorum apparatu et expositis palam divorum ossibus consecravit! Quantum viis sive aperiendis, sive sternendis, sive amplificandis honestavit? Quanta commeatus, annonae, frugum omnium copia cumulavit? Quot institutis religiosisque immensis peregrinorum non aluit modo sed inflammavit pietatem? Quanta xenodochiorum,[137] sodalitatum, sacerdotum, optimatum sedulitate perfecit, ut ab iis qui ex quacumque caeli plaga convenissent, nihil ad securitatem, nihil ad hospitium, nihil desideraretur ad victum? Ex quo non iniuria, factum est ut ab Urbe recedentes externi, Romam gentium patriam, apostolicam sedem, matrem populorum, Gregorium autem verissimum omnium Parentem, dissimillimis quidem vocibus simillimis vero sententiis, praedicarent.[138]

Vetera sunt haec, dicet aliquis; quid recens illud gregorianae felicitatis exemplum? Ab Insulis Iaponiis, quarum nomen[139] propter disiunctissima terrarum [37^{v}] ac maris intervalla, vix ad Romanas aures pervenerat, missa est, officii et obsequii causa, ad Gregorium Pontificem Maximum, sub extremum paene sui sacerdotii diem, illustris et prima post Christi principatum ac Hierarchiam,[140] legatio, hoc est iuvenes duo regiae stirpis, praeclarae indolis, eximiae pietatis laude florentissimi. Quos vicissim quanta Gregorius complecteretur benevolentia cognoscere non ita pridem potuistis; vidistis longaevum senem in Iaponiorum iuvenum complexus ruentem; vidistis collacrimantem cum primas e remotissimis hortis antipodum decerptas Deo fruges offerret. Vidistis apparatum, antistites, pompam, vestium splendorem ceterasque et honoris et amoris significationes, ut acerbissimum tanti Parentis

---

137 *Xenodochium* è l'albergo, pubblico, destinato a ospitare i pellegrini (Girolamo, *Regola di san Pacomio).*

138 Anche Roma deve molto a Gregorio; la popolazione crebbe e vennero costruite case, ma non furono aumentate le tasse. Il Papa cercò di difendere la città dalle ricorrenti pestilenze, provvide al mantenimento della polizia del buon costume e si occupò della sistemazione del Tevere. Continuò l'opera dei predecessori che avevano cercato di mettere un freno al mendicare, ma soltanto con lui sorsero gli ospizi di mendicità; nel 1581 venne eretto il primo, detto l'Ospedale di san Sisto e affidato all'Arciconfraternita della Ss.^{ma} Trinità dei Pellegrini (Tacchi Venturi, *Storia*, I/1, 426). Grande fu il numero degli artisti presenti a Roma nel periodo e decisiva l'opera di abbellimento della città; per non parlare, ancora una volta, dei collegi, in particolare del Collegio Romano. Il Tuccio insiste sull'opera di accoglienza lungimirante e previdente in occasione del Giubileo del 1575 (fu istituita una Congregazione all'uopo) e conclude, in un crescendo di domande retoriche, con l'immagine, costruita sull'antitesi *dissimillimis... simillimis...* (tanto diverse... del medesimo significato...) dei pellegrini che si allontanano da Roma plaudenti.

139 In stampa, *nomen* segue *vix*.

140 Vedi sopra, n. 70.

obitum adolescentes regii, optimo iure, complorent.[141] Porro quid miramur in omnes terras Gregorii manasse beneficia? Ad caelum quoque (si dicere fas est) pertinuere. Solis ac lunae cursus, quo annorum spatia et festorum dierum vicissitudines internoscuntur, assidue a mathematicis observatus, frequenter agitatus in Synodis, a sanctissimis patribus non oscitanter exploratus, fluctuare tamen numquam desiit, donec Gregorius insignium asthronomorum opera rogatisque regnorum ac rerum publicarum sententiis, ita C. Iulii Caesaris anno, ac Nicaeae Synodi decreto sequenter, intercurrit ut, indissolubili lege, nobis caeli convertiones et temporum celebritatumque recursus atque intervalla constarent.[142] O providentiam viri singularem, quae non terras modo complexa est, sed astrorum quoque cursus [38ᵛ] ad Ecclesiae usus redegit iussitque (ut ita loquar) caelum christianae disciplinae ritibus inservire![143]

Iam vero si placet, orationem plus nimio vagantem devocemus[144] e caelo et in Urbem Italiamque retrahamus, in qua si gregorianae sedulitatis ac beneficentiae monumenta conquirantur et, voce praeconis, omnes quos Gregorii liberalitas sublevavit se prodere iubeantur: tendent manus continuo pupillorum, viduarum, aegrotantium, vinctorum, advenarum, captivorum greges, quorum nomina etiam descripta servabat Gregorius et, velut amantissimus pater, alimenta, vestes, hospitium, sumptus in alias res prout singulis opus erat, etiam non rogatus dividebat. Hinc Urbe tota collacrimatio pauperum et velut ad commune funus eiulatio. Tendent virgines nubiles et adolescentes ingenui, quorum, illas a dedecore ac maximis pudicitiae periculis, collata in earum dotes pecunia, vindicavit, hos vero non paucos, vel orbatos parentibus vel eversa patria profugos, dum recte litteris ac moribus instituerentur, attributo reditu sustentabat. Tendent et Neophytorum[145] domus quam in Urbe fundavit, et

---

[141] Con un'*occupatio* e un iperbato, il Tuccio si è riportato all'opera più recente del Papa e ha introdotto la digressione sui principi giapponesi. In Giappone, come in altre parti dell'Asia, era arrivata la più volte richiamata opera missionaria di Gregorio e dei Gesuiti.

[142] Il Tuccio si riferisce qui alla riforma del calendario di Giulio Cesare, entrato in vigore nel 45 a. C., che il Concilio di Nicea confermò nel 325. Un ruolo fondamentale vi ebbe, per incarico dello stesso Gregorio XIII, il gesuita padre Cristoforo Clavio (Christoph Schlüssel: *1538 Bamberga; SJ 1555 Roma; †6.ii.1612 Roma); egli, per adeguare il calendario civile all'anno solare, tolse dieci giorni, passando direttamente dal 4 ottobre al 15 ottobre. La riforma fu promulgata il 24 febbraio 1582 con la bolla *Inter gravissimas* (*DHCJ*, I, 825-26). Sul padre Clavio vedi Ugo Baldini, ed., *Christoph Clavius e l'attività scientifica dei Gesuiti nell'età di Galileo*. Atti del Convegno Internazionale [Chieti, 28-30 aprile 1993] (Roma: Bulzoni, 1995).

[143] In stampa: *deservire*.

[144] Questa volta il Tuccio non richiama se stesso, ma, con una personificazione, l'orazione "vagante." La ricondurrà a una sintesi dell'opera gregoriana, marcando con l'anafora *tendent* (tenderanno le mani) la riconoscenza di coloro, tanti, diversi e in ogni parte del mondo, che sono stati in qualche modo da lui beneficati.

[145] Vedi sopra, n. 81.

Dalmatae, quos ad aedem Lauretanam, ut virtutum doctrinarumque studiis vacarent, collocavit, spem gentis ylliricae[146] magna sacerdotum et inscientia et penuria laborantis. Tendent religiosorum hominum familiae, de quarum singulis si dicere non vacat, at mihi nequeo temperare, quin sociorum meorum[147] nomine, qui voces suas in mea unius voce sitas esse percipiunt, immortales agam gratias benevolentissimo [38ᵛ] Parenti, cuius magnificentissimi decreti ornati sumus, tutela ac praesidio defensi, auctoritate communiti, ope ac facultatibus recreati et in hac pulcherrima orbis terrarum arce ac domicilio insigni exstructo gymnasio, longe plus quam mereremur honestati, tandem multiplici beneficiorum genere sublevati per omnem christianum orbem ad estremos usque Indos atque Insulas Iaponias ad quas, etiam vel maximis disiunctas[148] locorum interstitiis, gregorianae munificentiae lux penetravit easque collegiis aliquot exornavit et seminariis regiorum etiam puerorum. Misericordem Tabithae industriam maiores nostri demirati sunt, quam et commendavit Apostolorum Princeps et viduae praedicavere complures eique vitam atque incolumitatem expositis elemosinarum pretii redemere. At quantula haec omnis benignitas est si cum gregoriana conferatur![149] Circumstent Gregorii tumulum quos Gregorii solabatur aerarium, lacrimis et precibus in Caelum fusis reponant gratiam, quam ab eis Gregorii largitas iniit pignore benefactorum. Quam existimamus abunde, quam benevolenter[150] ac facile Gregorio Deum Deique[151] immortalitatem demerebunt tot puellarum conservatus pudor, tot viduarum recreata solitudo, tot liberatio vinctorum, educatio tam multorum adolescentium, suscepta tot gentium patrocinia, tot denique martyrum triumphi! Martyrum inquam: quid enim aliud esse dicam tam Romanorum quam Rhemense Anglorum domicilia, Gregorii cum censibus tum consiliis instituta, quam duo martyrum seminaria? Ut in quo solo Gregorius Magnus [39ʳ] christianae religionis sementem fecit, ex eadem Gregorius noster gloriosissimam piorum messem et uberem sanguinis vindemiam inter compedes, ungulas, scorpiones, equuleos, cruces, ceteraque tormentorum fulmina ac tonitrua,

---

[146] Abitanti dell'*Illirico* romano, all'incirca quella che oggi si chiama Penisola Balcanica; vedi anche sopra, n. 126.

[147] In stampa segue *omnium*.

[148] In stampa: *dissitas*.

[149] Tàbita, anche Dorcade, era una donna pia e generosa di Joppe (oggi Giaffa), resuscitata da san Pietro. Nella casa di lei lo accolsero "le vedove che, piangendo, andavano mostrandogli le tuniche e le altre vesti che Dorcade faceva quand'era con loro:" *Atti degli Apostoli* 9, 36-41. La citazione biblica rientra nel *topos* del confronto: vedi sopra, n. 108.

[150] In stampa: *luculenter*.

[151] Efficace il poliptoto *Deum Deique* (Dio e [l'immortalità] di Dio).

retulisse videatur.[152] Aequum enim fuit, ut Gregorii pontificatum; quem institerant Inferorum Furiae,[153] veterum rursus tyrannorum immanitate, et procellis tanquam denuo nascentis Ecclesiae perturbare eundem Prepotens Deum prisca Catholicorum virtute, veteris patientiae trophaeis antiquae fortitudinis monumentis, et clarissimis martyrum victoriis illustraret.

Te nunc appello, Pontifex Maxime, te, inquam, nobis quidem extinctum, de Caelo tamen, (ut religiose opinamur) collucentem. Enavigasti tandem ex terrarum Syrtibus, et vitae huius scopulos praetervectus in optatissimo portu conquiescis.[154] Multa nobis reliquisti, quae collaudemus, multa quae imitemur: laboris tolerantiam, indefessam operam in cognoscendis transigendisque negotiis, singulari comitate conditam gravitatem, amplificandae religionis studium, frugalitatem, parsimoniam, pietatem in orando Deo, in procurandis sacris assiduitatem, aequitatem iudiciorum atque innocentiam. Ego vero nihil admiror magis quam incredibilem tuam mansuetudinem nullis labefactantem offensionibus, et inauditam in summa potestate rerum omnium moderationem animi, ut in tantae dignitatis fastigio nihilominus, quam cum privatus ageres, intemperantiam oderis et insolentiam, nullo sacerdotii culmine, nullis adulatorum vocibus, nullo plausu populi acclamantis [39v] elatus. Rerum, opinor, humanarum ille imbecillitatem fragilitatemque cogitabat, et adfuturum aliquando extremum diem, quo quicquid uspiam honoris, gloriae, celebritatis est, evanesceret. Haec ipsa urbs, haec basilica Principis Apostolorum, haec Patrum corona, qui Gregorium videre quondam, hexaphoris, aurata et tanquam curuli sella ceterisque pontificiae maiestatis insignibus coruscantem, iidem per hosce dies illum viderunt exanimem, redactum in aliorum mortalium ordinem, in feretro iacentem, et de Pontificii celsitudine Solii in paedores tumuli squalentis abiectum. Hic exitus, hic occasus est honorum omnium: ad hunc scopulum quaecumque admirantur homines, illisa franguntur: in has tenebras ac solitudinem redigendum quicquid[155] mortalium oculis enitescit. Continenter ac pie vivendi norma mors est, nec vitae stadium recte decurrit qui in stadii metas non defigit obtutum. Haec laus, hic apex sapientiae est: ea viventem appetere, quae morienti forent appetenda.[156]

---

[152] Il riferimento è ai già citati Collegio Inglese di Roma e Collegio di Reims. Angli è metonimico per Inglesi, quella popolazione di origine germanica invase infatti, nel V secolo l'Inghilterra; torna, in conclusione del discorso, il confronto con Gregorio Magno.

[153] Le Furie dei poeti romani, sono un'imitazione delle Erinni (dee della vendetta) greche. Esse sono le crudeli custodi dell'Averno, che sanno ispirare agli uomini pensieri sanguinari e delittuosi.

[154] Le Sirti, pericolosi golfi nel mar di Libia, sono metafora delle difficoltà di una vita vissuta con impegno.

[155] In stampa, segue *in*.

[156] L'invocazione al defunto, la sintesi della sua opera e l'esortazione all'imitazione, usuali nell'epilogo di un'orazione funebre, si concludono con una meditazione di forte valore didattico sulla morte: vedi sopra, p. 146.

4) [64r] Oratio habita a P<atre> Stephano Tuccio in Die Festo Sancti Stephani in Sacello Pontificio[157]

Si fasciis abvoluto et in cunabulis vagienti Deo nos hexterna lux incitavit, Beatissime Pater, aequissimum sane erat ut hodierna nobis dies militem exiberet dimicantem. Ad hoc enim, militiae nostrae dux ac princeps corporis nostri, trabeam paludamentum induit ut adversus Inferorum tyrannidem nos tanquam pugiles, athletas, bellatores in sua castra conscriberet, ut mirum non sit si tam repente e praesaepibus in pulverem ac solem, e stabulo ad stadium, e vagitu ad classicum, e crepundiis ad armorum strepitus, e ferro ac stipula ad saxorum turbinem devocamur.[158] Te nunc, quem strenue pugnantem hodie spectat orbis universus, deprecatorem imploro et columen orationis meae, ne turpe mihi sit pro fortissimo bellatore dicentem timere. Tu infanti ne meo praesidium aliquod ab infante Deo deponas, ut in hoc augustissimo consensu, non solum exornare dicendo, sed oculis prope subiicere[159] possim te cum principibus Iudaeorum aperte morte signa conferentem. Equidem, Beatissime Pater, de hodierno divi Stephani congressu et victoria offerre multa cum possim, ob temporis tamen

---

[157] È qui esplicito il richiamo alle cosidette Cappelle pontificie, luoghi deputati a determinate cerimonie dell'anno liturgico; "perhaps of some interest however, is the fact that at least by 1484 the only two saints who where honored by a *cappella* with sermon were two saints of the New Testament, Stephen and John the Evangelist" (O'Malley, *Praise and blame*, p. 15). Anche Guillaume Fichet, grande umanista francese, docente di retorica e teologia alla Sorbona, pronunciò un'orazione di santo Stefano, nel 1476, davanti a Papa Sisto IV e ai cardinali. Si trattò di un sermone tematico, genere nozionistico e raffinato, nato nelle scuole domenicane, il cui modello è costituito dalla disputa scolastica; il *thema* scelto, attorno al quale, secondo le modalità del genere, cresce l'intero sermone, è il versetto: "Stephanus plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia et signa magna in populo" (Stefano pieno di grazia e di fortezza operava prodigi e grandi miracoli tra il popolo): *Atti degli Apostoli*, 6, 8. Stefano è pieno di grazia e viene messo a confronto con il Cristo e la Vergine Maria; partendo dalla distinzione tra la grazia datagli nella vita terrena e in quella ultraterrena, l'oratore affronta poi i problemi della predestinazione e della visione beatifica: *Atti*, 7, 55-56. Relativamente allo stile, pur nella composizione di un sermone *De sanctis*, Fichet, mantenendo uno stretto legame tra teologia e retorica, non si esime dall'accogliere i suggerimenti teorici e pratici dell'oratoria classica e umanistica (Paul Oskar Kristeller, "An unknown humanist sermon on st. Stephen by Guillaume Fichet," *Mélanges Eugène Tisserant*, *Studi e Testi*, VI, 236 [1964] 459-97). Preceduto da un esauriente saggio introduttivo, il testo del sermone si legge alle pp. 488-97. Sul sermone tematico, vedi almeno Carlo Delcorno, "Dal sermo modernus alla retorica borromea," *Lettere italiane* 39/4 (1987) 465-83.

[158] Facendo anche riferimento al Natale appena trascorso, il Tuccio stabilisce, marcandola con un parallelismo sintattico, una sorta di identificazione, presente nell'intera orazione, tra Stefano, soldato di Cristo, il cui esempio tutti siamo chiamati a seguire, e il Cristo stesso, prima vittima sacrificale. La vicenda della scelta, della persecuzione e del martirio per lapidazione di Stefano, primo dei sette diaconi di Gerusalemme, si legge in *Atti degli Apostoli*, 6, 5-7.

[159] Il modulo locutivo *exornare dicendo* (adornare con la parola) suona come un riconoscimento del valore, e dunque della necessità, dell'*ornatus*; vedi sopra, p. 154.

angustias, aliis praetermissis, breviter dicam primum de causis tanti certaminis, deinde de amore apparato, tum de pugnae genere atque exitu; foedera nos esse circa atque in causa cogitate, Patres Amplissimi, dum ego tria haec quo proposui ordine prosequor.[160] Atque ut a belli causis proficiscat oratio, ad laboriosissimam primam dimicationem atque aciem, Deus filium suum ab ultimis usque temporibus designarat, ut communis hominum ignominiae vindex acerrimus, Diabolum,[161] a quo per summum dedecus victi parentes nostri ac perculsi cum omni sobole caiebant, lacesseret fortiter, lacessito capite obtereret, obitum vero, ex aris, ex delubris, ex gentium domiciliis, in quae per fraudem atque iniuriam invaserat, exturbaret. Verum quoniam malorum geniorum exercitus ac duces toto orbe diffusi, ita altissimas sui dominatus radices egerant, ita vias omnes ac aditus in Caelum obsederant more latronum, ita demum denique cultores obarmarant ut acerrime sive coerceri sive depelli possent, aperuit sane non solum armis decerni, sed periculosissimam et cruentissimam esse victoriam.[162] Ipse itaque dux et auctor salutis nostrae in primam aciem progressus, scelerum nostrorum miles oppositas et interiectas ynferorum machinas, non ut Hannibal quondam Alpinas rupes auctus,[163] sed largissimo sui cruoris imbre perrupit, ut proximi quisque cum Iesu intelligerent non nisi magna profusi sanguinis vi reliquum sibi iter esse sternendum, saepe manibus non hoste confertis, saepe armis nunc amissis, nunc strenue receptis. Hinc Ecclesiam sibi suisque descripsit ac demensus est tanquam castrorum ordinem quendam atque aciem, tanquam campum et arenam militarem, ultricem ac parentem bellicae laudis, [64v] ornamentum piorum, praetorium regis ministri, turrim David contra faciem Damasci ex qua clipei penderent, omnis armatura fortium.[164]

Indicto vero iam bello per fecialem maximum Turcarum copiis in regno, primus omnium Stephanus adversae Babilonis murum conscendit ad

---

160 L'oratore ha esplicitato la suddivisione in tre parti, alla quale terrà fede, dell'orazione.

161 *Diabolus*, **Diavolo**, è il nome proprio per il principe dei demonî: Tertulliano, *De anima* e *Adversus Marcionem*; anche Lattanzio.

162 Quello di Satana è un vero e proprio esercito (vedi sopra, p. 149) che, pur nel mutare delle condizioni storiche, assale sempre con le armi dell'errore; l'idea della continuità dell'eresia (vedi sopra, n. 126), è, come si vedrà, ben presente in questa orazione.

163 Annibale Barca (247-183 a. C.) è il generale cartaginese che, partendo dalla Spagna nel 218 a. C., valicò i Pirenei, indi le Alpi, scatenando la II Guerra Punica. Fu sconfitto nella battaglia di Zama, il 19 ottobre 202 a. C., dai Romani, guidati da Scipione l'Africano. L'impresa annibalica costituisce, nelle nostre orazioni, l'unico termine di confronto che il Tuccio trae dalla storia antica romana o greca.

164 David è il pastore, figlio di Isai che, unto dal sacerdote Samuele, fu re d'Israele dopo Saul; più volte nei *Vangeli*, il Cristo è chiamato "figlio di David." Per Damasco, vedi sopra, n. 100.

faustissimum ducis nostri tropaeum in arce figendum;[165] primus in hoc ascensu ut reliquis aquilifer, funestissimi hostis sanguinariam sicam expertus est, nimirum ius muralis coronae quam sui nominis auspicium praetendebat adepturus;[166] primus mortalibus, mortalis vitae voluptate dilinivit atque <oculis> humi defixis, pro aris et focis moriendo,[167] melioris vitae illustre testimonium tanquam signum quoddam sustulit. O fortunatum adolescentem! Tu uni longe sapientius quin per aetatem liceret, videris nullas opes, dignitatem nullam ignobilius possideri quam quae incertibus atque ignavis obveniunt et per otium possidensque per summos labores ac dimicationes, gloriosissimam victimam Deo et triumphum tibi in exemplum posteris comparasti. Tu quia martyrum sanguinis futurus ira Christianorum semen, primus Ecclesiam tanquam Paradisum[168] alteram tui sanguinis irrigatione, qui laetissime quaeque a Deo confectae arbores aluentur, fecundasti.[169] Haec tibi ex omnibus uni lemniscata palma servabat, ut tu is esses cuius et viventis et occidentis gloria incensi, postea innumerabiles pueri, virgines, oratores, philosophi, senatores, reges, pro immortalitate consequendam mortalitatem alacriter exuerent, et tam copiosi sanguinis inundarent diluvio, quodam abrutae ceterum omnium gentium religiones et christianae fortitudinis fulgoribus offusae, penitus delitescerent.[170] Atque hae quidem fuere Stephano ad proeliandum causae; nunc armorum genus, quod secundo loco proposui, considerate. Grave et discriminis plenum sibi pretium ad eundum animadvertebat: se totum igitur armis quibus potuit firmissimis, non humano sed divino opere, tam ad vulnus quam ad speciem

---

165 Il Tuccio, riprendendo ancora una volta un modo della retorica quattro-cinquecentesca, identifica nei Turchi tutti i nemici della Chiesa. Per Babilonia, vedi sopra, n. 100.

166 Vedi sopra, n. 36.

167 Il modulo locutivo *arae focique*, **casa e focolare**, indica i luoghi di culto privati; l'ara si trovava infatti non soltanto nei templi, ma anche nei cortili delle case, ove si sacrificava ai Penati, gli dei familiari. Tito Livio (59 a. C.-17 d. C.) usa *pro aris focisque dimicare*, metonimicamente vuol dire combattere per ciò che si ha di più caro e di più sacro.

168 *Paradisus*, **Paradiso**, è nome derivato dal greco e persiano. **Paradiso terrestre**: Girolamo, *Epistolae*; **Paradiso celeste**: Tertulliano, *Apologeticum*.

169 L'esempio di Stefano è seme fecondo per la Chiesa; infatti "il martirio rappresenta il più alto modello di santità: preannunciato dai Maccabei, fondato nella Passione di Cristo, esso ha come prototipi s. Stefano in Oriente e s. Lorenzo in Occidente" (Delcorno, *Exemplum e letteratura*, p. 82).

170 I seguaci di Stefano vengono elencati in una lunga *climax*.

fabrefactis muniendum putavit.[171] Circumspicite martyrem quaquaversus: quod in eo esset inerme comperietis nihil desideratis in capite galeam? Quid aliud erat cui honestissimus eius amor in Christum, hoc est in caput suum? Is enim effecit ut hoc praestans et illustre membrum sciens et volens, exceptis viribus, quibus caput appetebat ab hoste totum vulneribus cruenterque cruentaretur; quo amandi genere nihil est admirabilius, quanto et nihil acerbius esse potest quam mori, iis praesertim quo cum iuventute sapientia et sapientiam iuventus efflorescit.[172] Requaeritis loricam in pectore? Omnium malorum et aerumnorum omnium tolerantiam, hanc fuisse, cogitate; hunc plane thoracem, hanc purpuram, hanc dibaphum, in ornamentis atque in deliciis habuit rerum ille sempiternus cum ad dispersam sibi Ecclesiam et ad epulum nuptiale descenderet; cohasit illi proxime Stephanus et ut pugnacissimi regis armiger primus etiam regiis fulsit insignibus. Audire nunc vultis, opinor, quo pugnaverit gladio, quid aliud fuit divinum illum orationis fulmen et acerrima vis in disputando, quam distincta quadam ancipitis mucronis acies, qua et hinc ultro [65^r] feriret adversos et scite ferientium ictus retorqueret in auctores! Quid cetera? Utinam non tum angusti circumscripti nobis forent sive non dicendum, sive non audiendum cancelli! Quam copiose etenim et quanta possemus admiratione prosequi illum, sive rerum humanarum dispicientia tanquam ocreis quibusdam ne pedes et crusa pulvere foedarent enitentem, sive suo corpori, velut ferociori equo, nunc calcaria nunc frenos adhibent, sive divinae tutelae perinde clipeo quodam futuros hostium retundentem, sive arcana abdit aeque sapientiae specula ac propugnacula Iudaeorum luminibus abstruentem, sive caelestium prodigiorum fulminibus adversarios percellentem!?

Mitto severas assertiones, sive comminationes, quibus ut arietibus Hierosolimae in aeria disturbabat; mitto exprobrationes acerrimas quibus tanquam amentatis hastis perduellis,[173] cum Synagoga configebat. Nihil de luculentissimis ad populum concionibus, quibus, ut falcatis curribus per urbis vices et plateas Christi sceptrum diadema, fas res inferebat; praetereo animi

---

[171] Parlando delle armi divine di Stefano, il Tuccio sembra rifarsi all'immagine del soldato cristiano disegnata da san Paolo: "Rivestitevi dunque dell'armatura di Dio [...] cinti i fianchi con la verità, rivestiti della corazza della giustizia e calzati i piedi [...] soprattutto impugnate lo scudo della fede, col quale possiate estinguere tutte le frecce infuocate del maligno": *Lettera agli Efesini*, epilogo 13-16. Vedi anche sopra, p. 149.

[172] Un periodo ricco di assonanze: *cruenterque cruentaretur [...] iuventute sapientia et sapientiam iuventus* (fosse crudelmente straziato di ferite [...] la saggezza con la gioventù e la gioventù [fa fiorire] la saggezza) quest'ultima a struttura chiasmica.

[173] *Perduellis*, **nemico pubblico**, termine qui utilizzato, all'interno di un omeoptoto, nel suo significato proprio, viene piegato a significare, in luogo di *ethnicus*, **pagano** (Erasmo, *Il Ciceroniano*, p. 140-41).

virtutem, ut ita loquar ambi dexteram,[174] nempe spectatam tum in rebus agendis quo in genere primus Diaconorum;[175] primus ad communem victum per familias perciendum, tum in divinorum contemplatione bonorum ut oculis etiam in apertum Caelum et in Caeli Regem contuendum penetraret, o felicissimum militem![176] Militem dicam, an caelitem?[177] Qualem te videre, qui in Concilio sedebant? Caelitem inquam, quia virginalis castimoniae pudor quem inviolatum tota vita coluisti tibi licet in corpore viveres, omne paene corporis fastum ademerat; caelitem, quia abditorum misteriorum scientia atque explicatio qua mirifice antecellebas, Caeli potius quam terrarum salus est; caelitem denique, quia tot hostium catervae quot onus profligasti, ab uno caelitum potius quam hominum scindi consuevere. Hactenus de militis armatura, nunc de pugnae genere ac exitu; quam extremam orationis meae partem feceram breviter dicentem ut campsistis, oro perhumaniter auditote. Atque hoc loco quaeri a me posse video, quis agonotheta fuerit, qui hostis, qui spectatores, quae pugnandi ars, quod victoriae decus: accipe nunc, Beatissime Pater, pauca de singulis. Agonotheta, primum, is fuit quo optandus est honorificentior nullus, Deus enim, humanam indutus speciem, certamen in praemia certaminis instituit; o dignum agonotheta militem, o dignissimum milite agonothetam,[178] ut amantissimus Pastor obiecit ut caedem a grege suo propulsaret! Hic vicissim primus ex omni grege ad funus, ad tumulum, ad aras Pastoris sui caesus est: immolavit se ipse Sacrorum ille Rex ac Pontifex Maximus, victimam Deo quem nostra violarat impietas. Hic vero sacrificio Pontificis Maximi primus ex omni Diaconorum ordine, adstitit administer, testamentum ille, quo horum vos opum ac regiae scribebat haeredes, funestissima morte confirmavit ac sanxit. Hic communis Principis ac Regis testamentum et tabulas, non cera sed sanguine primus testis obsignavit, excarnificatam ille toto corpore cruentam, sed amplam Ecclesiae tuae dotem ac supellectilem comparavit. Hic propinquorum omnium et affinium primus, novae nuptae contulit ex suo sanguine paraphernali, peculium; o militem agonothetae tuo simillimum, dignum plane, qui de martyrii

---

[174] *Ambidexter* (nel testo la tmesi *ambi dexteram*) è parola della media e bassa latinità a indicare ciò che può gestire due ambiti diversi. Nell'*Itala* e nella *Vulgata* è usata nel significato nostro: **ambidestro**.

[175] *Diaconus*, **diacono**, è termine che qualifica colui che è prossimo al sacerdozio: Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*; in Girolamo, *Epistolae*, troviamo *diaconatus*, **diaconato**.

[176] Introdotta da una doppia preterizione, viene delineata la figura di Stefano, oratore e soldato del Cristo. Sull'uso della parola come arma della fede, vedi sopra, pp.. 141-42

[177] *Caelites*, **coloro che abitano il Cielo**, è termine usato da Cicerone, come aggettivo nel *De divinatione*, come sostantivo nel *De republica*.

[178] Su questo chiasmo fa centro la complessa argomentazione, introdotta da un'*occupatio*, del legame tra Stefano e il Cristo. *Agonotheta*, **agonoteta**, è, in greco, colui che presiede ai giuochi, alle gare: Tertulliano, *Ad martyres*.

principatu cum innocentissimo Abelo contendas![179] Vos certe Ecclesiae adhuc paene vagientis cunas, ut assignati heroes vestro sanguine consecrastis, vos eadem religionis causa fraterno scelere cruentavit, [65v] vos virginitatis integerrimi custodes, non terrae sed Caelo sobolem propagare docuistis. Vester etiam sanguis humi profusus, Deum iusto clamore contestabatur, tametsi ad ultionem unus, alter ad veniam. Sed et ceteris in rebus quantum tu illo tempore, quantum tu illa potior dignitate! Is enim sub Ecclesiae orientem, tu sub meridiem, inhumano illo opere ac more tu tanti et de Caelo, vitae et mortis ille gemitu dicendi etiam labore, ille futuro tu praesenti agonothetae operam tuam probasti. Vidistis agonothetam et eximium agonothetarum martyrum: nunc hostium genus cognoscite. Cum uno Stephanus pedem conferre non sustinet, cum fortissimus hostium cohortes lacessit, unus de Christi Regno disputat in foro: magni concussus maior admiratio. Quoniam multae hic, bone Deus, contradicentium catervae consurgunt? Synagoga Libertinorum, synagoga Cyrenaicorum, synagoga Alexandrinorum, synagoga eorum quos Asia miserat, synagoga eorum qui venerat a Cilicia;[180] haec virtus unius Haebreorum gentem perterruerat, ut non nisi turmatim adeundum hominem putaret? Porro tandem coronam non reformidare magni fuit maius sustinere, maximi reprimere quid erit profligasse? Verum cum ego synagogas commemoro? Tota plebs, civitas universa a principibus viris concitata ad <obterendum> unum tumultuosissime clamat, bacchatur, erumpit. Sed leviora satis est haec dicere mihi per te, Beatissime Pater, maius aliquid subiicere animum; tantisper ad ea, quae dixit, egit, docuit, intendamus, videbimus non cum praesentibus modo sed et cum futuris verae religionis hostibus, hoc est cum haereticis,[181] Stephanum decertasse. Nonne eundem et prophetarum et Evangelii[182] Deum fuisse altius repetito sermone testatus est? Ruant igitur duo principia Manicheorum, quam abunde Spiritu Sancto et uberrime ad Apostolos demisso, effervescit; facessat iam manticula[183] vestra de Deo, de Filio Dei, de Spiritu Sancto, quam multo distincte et frequenter inculcat unitatem, ergo Sabellianum tanquam strenuum

---

[179] Abele è il figlio minore di Adamo, ucciso dal fratello Caino, il quale fu per questo maledetto dal Signore: *Genesi*, 4, 8-15. *Paraphernalis* è aggettivo da *parapherna* che, nel linguaggio giuridico, indica ciò che si dà alle donne al di fuori della dote (Ulpiano, *De iure dotium*).

[180] A Gerusalemme arrivavano Ebrei da ogni dove e si riunivano nelle proprie sinagoghe. Quelli qui elencati (i Liberti sono forse Ebrei fatti schiavi da Pompeo nel 63 a. C. poi affrancati) sono i primi a contrastare Stefano; non resistendo alle sue parole, sobillano contro di lui la folla e il diacono è trascinato al Sinedrio e accusato: *Atti degli Apostoli*, 6, 8-15. La cieca violenza della moltitudine è evidenziata anche in occasione dello strazio del Cristo, vedi sotto, n. 205.

[181] Vedi sopra, n. 116.

[182] Vedi sopra, n. 73.

[183] *Manticula*, **piccola borsa/sacca**. *Manticulare*, **truffare, raggirare**: Isidoro, *Glossae*; *manticularius*, **tagliaborse, borsaiolo**: Tertulliano, *Apologeticon*.

religionis; exercuit Dei Filium, iudex, et stantem a dextera virtutis Dei: ubinam tua illa inaequalitas Arriane!? Nonne, dum Iesum mutasse traditiones Mosis affirmat, Christum et eli<cit et> iugulat? Et dum non alium docet esse filium hominis alium stare a dextera virtutis Dei, sed eundem, an non duas Nestorii sustulit hypostases?[184] Multa cogor praeterire, illud silere non possum: ex vita, ex doctrina, ex sepultura Stephani tanquam ex armamentario, quam multa nobis tela suppetere possunt, adversos Lutheros, Zuinglios, Calvinos aliasque nostri seculi pestes, quibuscum certamen in communitate de celebrandi, de initiandi ritu per manus impositionem, de Apostolorum ordinis potestate, de pie hornandis mortuorum corporibus et aliis, id genus!?[185] Qua igitur pravi animi significat, qua benevolentia complectemur tam eximia militem et concinnius et enixius ferientem in arena, strenuum, pervigilem in excidiis, malis praestantibus in vestrum prospicientem futuris? Atque haec de hostibus qui sub aspectum cadunt; nam si eos etiam qui verri oculos non possunt persequar, finis sit plane nullus.

Ad artem venio rationemque pugnandi: disputando primum [66r] deinde incubando pugnatum est. At non iisdem Stephanus artibus utraque pugna defectus est: considerate disputantem. Clypeo pugnat et gladio sustinet furores hostium, neque sustinet modo, aggreditur etiam, lacerat, cruentat; nunc obturbat ratiocinando, nunc exterret concinando, nunc abiit improbando. Efflorescit in adolescente comitas, splend<ida> fuit in eloquente ex munibus magis quam ex verbis eloquentia.[186] Solus et numquam minus solus ita circum cogit multitudinem, ut eam sibi praepositam esse putet ad alendum potius quam ad timendum, urget argumentis, opprimit oraculis, fulgurat prodigiis. Talis est in disputando, at non idem in incubando; illic agendi, hic patiendi partes susceperat. Ruunt, rumpunt, abdunt synagogae:[187] ad vim non repellendam, sed perferendam se comparat. Martyrem probris maledictis conscindunt, obsilescit;

---

[184] Il Manicheismo, da Mani, vissuto nel III secolo, ammette due principî, del bene e del male, rappresentati nell'uomo da due anime, rispettivamente luminosa e corporea. L'Arianesimo, che prende il nome dal prete Ario (256-336), pur riconoscendo che il Cristo è figlio di Dio, ne nega la natura divina. Il Sabellianismo, sostenuto da Sabellio nella prima metà del II secolo, è una dottrina trinitaria che riduceva le Persone a tre modi di un'unica Sostanza. Per Nestorio, vedi sopra, n. 125.

[185] Dopo aver parlato di quelli di ieri, il Tuccio, con una preterizione, introduce il discorso sui nemici dell'oggi, che definisce "pesti del secolo" (vedi sopra, n. 48). Per la continuità tra le eresie del passato e quelle del presente, vedi sopra, n. 126.

[186] Stefano è una sorta di oratore modello (*eloquens* in funzione di sostantivo designa un **perfetto oratore**), l'eloquenza del quale è fatta di cose, dunque di argomenti convincenti, più che di parole (*ex munibus magis quam ex verbis*); vedi sopra, p. 154.

[187] Una *climax* unita all'omeoptoto della desinenza *-unt* e, qualche riga più in basso, l'antitesi *inter malevolos benevolus, inter minaces feras mitissimus* (benevolo tra tanti malevoli, mitissimo tra fiere minacciose).

corripiunt, vinciunt extra civitatem ut piaculum trahunt, loquitur: trahentes saxa latores robora contorquit, excipit gestiendo. O novum et inauditum militiae genus! Obsistere nulli, cedere omnibus, non vulnerare sed vulnerari, incumbere atque opprimi quam extare et eminere gloriosius; agnosco misterium crucis, agnosco Dei tolerantiam dedicatam, agnosco confixum caput, ne quid horribile, ne quid intolerandum exulceratis membris videretur. Translatis iam laudum ornamentis ab inferenda iniuria ad ferendam, a gloria ad ignominiam, a deliciis ad aerumnas, tu vero nobilis adolescens, quid agebas tot inter malevolos benevolus, inter minaces feras mitissimus, in tempestatis pulvere et vero pulcherrimus, sub procella armisona lapidum innocentissimus? Vixisti fata enim vero natura ac pietate; te tuosque, nos omnes, deo peroranti devovisti, inchoasti dumtaxat holocaustum,[188] morte nunc perficiendum est. Hic tibi astus, hic ultimus virtuti tuae campus reliquus est: saxis iam <vulnerat> cotibus tuas ille manus, in Christum amor quo magis enitescit atterendus est. Non exigenda tibi munera nec expectanda sunt amicorum obsequia, sed generalium tuorum exquisitissimae criminationes; non propinquorum munera, sed densissimi lapidum imbres; non pia parentum sedulitas, sed noverculae odium synagogae. Repositum est tibi in agenda anima, non aliud cubile et pulvinus quam lapidosus ager ac salsus, non alio tinctum consilio quam tuo cruore stragulum, non aliae necessariorum salutationes et lacrimae quam dirarum annuntiationes quibus interdicatur tibi aqua et igni.[189] Non et una per quos tua vulnera obligentur delibunt medium mortis, sed per quos vulnera vulneribus recandescunt, nulla fiat calore intermissio neque dolore sit modus aut requies. Certatim universi ferient non vicissim ut ad omne temporis punctulum, toto corpore vestit eum gravitate vulnerum multitudo; nulla pars, membrum nullum vocabit a plagis, ne suum cuiusque partis desideretur tropaeum. O inauditam! o incredibilem vim dolorum! Sed in acerbissimo noctu, te esse cogitat qui tum inanis atque infructuosus non erit; dum enim extremo paene spiritu pro carnificum saxis, pias ad Caelum orationes rependes, paries Christo tuo clarissimum lumen Ecclesiae, paulum fructum lacrimarum tuarum [66v] post humum martyrii tui, germen et hyacinthum ex sanguine tuo.[190] Age nunc miti virtute iuvenis, refer

---

[188] *Holocaustum*, **olocausto**, è la vittima sacrificale completamente bruciata: Prudenzio, *Apotheosis*; Tertulliano, *Adversus Marcionem*.

[189] *Annuntiatio*, **annunciazione**: Agostino, *Sermones de Sanctis*, 18. Anche in Lattanzio e Arnobio. Il modulo locutivo *aqua et igni interdicere* (vietare a qualcuno l'acqua e il fuoco) che sta metonimicamente per **mandare in esilio** e con tale significato è usato sia da Cicerone (da questi anche al passivo, come lo usa il Tuccio) che da Cesare, è citato da Erasmo nell'elenco dei termini che i sedicenti ciceroniani piegano a significati cristiani usandolo per *excommunicare*, **scomunicare** (Erasmo, *Il Ciceroniano*, pp. 140-41). Qui, nell'uso dei nemici di Stefano, indica piuttosto la minaccia della dannazione come esilio dal Paradiso.

[190] Il latino *hyacinthus* è il giacinto selvatico di colore rosso.

animum non ad cruciatus tuos, sed ad circumfusos spectatores, qui et omni serie ex omnibus gentibus, ordinibus, aetatibus mentem et cogitationem omnem in hodiernam palaestram et certamen intendunt; spectat ea sacer aspectatorum confessus, ut a quibus pie vivere didiceras, a te nunc illi vicissim fortiter mori ordinant. Spectant catervae martyrum e fornacibus, e metallorum fodinis, e cavis, e patibulis; spectant pulcherrimi virginum greges, quae pretium pudoris datis iugulis defenderunt; spectant anachoretas[191] ex montibus, ex speculis, ex saltibus, e lustris ferarum; martyrii diuturni repertores spectant et martyres Britanni, quorum alios novus Iezabelis furor patriis sedibus eiecit, aliorum amplissima patrimonia voci praeconis hastaeque subiecit, alios olentissimis vinxit custodiis, alios feris virgis, laniatu ferarum, crucibus, aculeis excruciavit. Quam filiorum suorum calamitatem, squalorem, vastitatem, horum carnificinam passa est? quoties eorum quos genuerat ex ube<re ad> cruorem coacta est? quoties civilitas gladiis discerpta iuris potius quam mortis illacrimavit?[192] Vides, invictissime martyr, plenos carceres, plenos compedes, plenas martyrum cruces et cavos! Ad te manus tendunt universi tuis lapidibus recreantur, tuis vulneribus reficientur, tua fortitudine, tuis erga Deum incensis studiis et amore tanquam subiectis facibus, inflammantur: ut cuius gloriosissimus exitus concupiscunt, eius labores non perhorrescant. His tu misceas, his te ostentes opere <tuo>. Qui apostolicam auctoritatis et disciplinae maiestatem per laterum fluit oppositus et corporum nunc tuendorum, quod si tanta spectatorum varietas nondum sibi satis est, clarissime pugil, adest tandem pugilatus spectator maximus e praecelso Caeli fastigio, Christus Imperator tuus. Nonne illum quem sedare fas erat, stantem contineris de tuo periculo, de tuo agone sollicitum, stantem ut ad ferendum tibi opem expeditissimum celerrimumque se praebeat, stantem ut hanc palaestram hanc dimicationem tecum sibi communem esse declaret, stantem ut te undecumque sanguine manantem et paterna miseratione et regio favore prosequetur!? Stantem dixi, sed neque stare contentus est. Caelum ipsum cui praesidebat, discedere iussit hiatu quam maximo: nimirum mutui amoris illa vis incredibilis quo vestros animos obstrinxerat arctissime, oculis et conspectu nos abesse non patiebatur. Conscende iam triumphalem carrum victor, et Dux Immortalis aperrimus tibi reservatur, iam Caelo patet aditus ad triumphum, canent triumphantis tibi paeana et epinicia qui heri manenti Deo genetalia

---

[191] *Anachoretas*, **anacoreta**, da *anachoresis*, **eremo**: Isidoro, *Originum*; Girolamo, *Epistolae*.

[192] Gezabele è la moglie, empia e crudele, dell'empio re Acab: *Libro I dei Re*, 16-21. Muore in modo cruento e viene dilania dai cani, come aveva profetizzato Elia: *Libro II dei Re*, 9, 30-37. In lei è adombrata la figura di Elisabetta I d'Inghilterra (vedi sopra, n. 93); il 10 novembre 1576, Gregorio XIII scrisse a Filippo II di Spagna esortandolo a liberare l'Inghilterra da Gezabele (McCoog, *The Society of Jesus*, p. 111).

cecinere.[193] Recreabit defessum qui te laborantem in arena adiuverat, osculabitum redeuntem, amplectabitur valescentem lacrimis absterget et sanguinem. Et quos eorundem hostium rabies eadem loco sub [67r] idem fere tempus, per iniquas testificationes pariter circumstrepente populo, pugnae consortio sociavit, eadem nos fraterna necessitudo et hereditas, eadem aevi sempiternitas, eadem regni tranquillitas capulabit. Dixi.

5) [136r] De Passione – A<uctore> Patre Stephano Tucci<o>

Lacrimarum portus quam verborum doloris, quam ingenii funeris, quam sermonis partes postulat hodiernus dies, tam lugubris ac maerens quam novum atque atrox fuit Deum videre morientem, ut mirum non sit si communis rerum natura inauditis, hodie, quibus elementa, quibus astra perculit, motibus eiularit.[194] Multa commiserationis, multa lamentationis plena praetereunda mihi esse videor pro temporis angustiis, sed si cetera non licet, subiiciam tamen vobis sub aspectum[195] maximum Regem Sacrorum praeter consuetudinem: non in aris et focis[196] sed in patibulo, in carnificina non in templo, [136v] non alieno sanguine libantem sed suo et inusitato quodam sacrificandi ritu terras, maria, caelum omne nostris violata flagitiis expiantem. Ad caeremoniam vos et hostiam convenisse cogitate, animis adeste, linguis favete. Ac primum Libram illam formidabilem ponite vobis ob oculos, inter caelum terramque a prima hominum memoria pendentem: in cuius alteram lancem cum humana scelera imponerent in alteram vero quicquid tanto apparatu haebraei patres immolabant, tantum prior illa lanx protendebat ut maria terramque deprimeret.[197] Cruorem fundebant victimarum, culparum nihil ex animis abstergebant; decoquebat lex debitores, [137r] quia minus erat in libationibus pretii quam in maleficiis aeris alieni. Conversa tandem omnium ora atque oculi in Maximam Maximi

---

[193] In chiusura dell'orazione e di quest'ultima parte che, come dimostrano domande retoriche e esclamazioni, non manca di enfasi, l'immagine, consueta, del vincitore sul carro trionfale.

[194] Efficace il verbo attraverso il quale l'oratore personifica la natura.

[195] L'espressione *subiiciam tamen vobis sub aspectum* (vi farò tuttavia vedere), come, più avanti, *ponite vobis ob oculos* (ponete davanti ai vostri occhi), rimanda alla capacità evocativa della parola; vedi sopra, p. 154.

[196] Per *in aris et focis*, vedi sopra, n. 167.

[197] La Libra è una costellazione di otto stelle che segna il tempo per alcuni lavori agricoli (Virgilio, *Georgiche*, I, 208-14). Per alcuni è l'immagine di Astrea, figlia di Astreo e Aurora (o di Giove e Temide), considerata dalla gente la dea della giustizia. Scesa in terra nell'età dell'oro, tornò, offesa dalla scelleratezza umana, in cielo (Ovidio, *Metamorfosi*, I, 149). Si vedrà soprattutto nelle frasi seguenti, come il padre Tuccio si appoggi al secondo significato: la bilancia dai piatti asimmetrici è metafora della situazione, l'iperbole del mare e della terra dice quanto pesante, dell'uomo al quale, gravato com'è dall'eredità peccaminosa del secondo padre (*altero parente*), Adamo, non bastano i sacrifici per placare l'ira divina.

Sacerdotis Hostiam, de qua prisci vates responderant fore ut ad feliciorem trutinam pondera examinaret de integro et stantem inclinaret lancem, erigeret inclinatam. Tu eras, augustissima Crux, cui tantarum rerum reservabatur eventus, tu litem inveteratam, tu graves querimonias, quas de mortalibus Deus de Deo mortales agebant, sustulisti. Sedit in te communis partium dissidentium filius, tanquam arbiter honorarius, qui ne de altero parente aspere quicquid statueret, omnem causae invidiam, omnem querelarum acerbitatem in suum ipse caput derivavit. A Patre Deo deseri passus est, ut [137ᵛ] nobis ille desertoris crimen desineret exprobrare; dentium stupore subiit ac pertulit uvarum nostrarum acerbitate contractum, ne post haec malum istud quod ad nos vitio parentum quaerebat permanasse doleremus. Restincta iam flamma discordiarum, est istum iam foedus, sancita pax clarissimo sponsore et internuncio qui, dum pugnantium telis intercurrit, ab utrisque praeter modum cruentat. Tu vero, antiqua domus Israelis,[198] quousque vicem dolebis tuam, quod durissimae legi parere iussa sis non alia praemiorum spe quam ea quam poterat ostendere testamentum, more pecudum non testatoris assignatum! Depone veterem dolorem: repertum est longe sanctius holocaustum[199] quo non hirei non tauri, sed testator ipse licet immortalis oppetat mortem, et legem (ne hoc tuis desit optatis) severiorem abroget, sanciat leviorem, in qua ferenda, ne Sinai montis fragorem ac turbinem reformidat; [138ʳ] procellas omnes ac tempestates lator ipse legis subit, ut te sartum tectum ab omni metu molestiaque conservet.[200]

Aderit non apparatu regio, sed latronis supplicio; non clarissima luce circumfusus, sed ab imis unguibus ad verticem usque summum turpiter deformatus; non ut mortem tonitru, sed ut fustuario ipse durissimo contremiscat; non ut tua castra tubarum clamore conterreat, sed ut per regiam tuam urbem et buccinae et praeconis voce furcifer praedicet. O variam temporum condicionem: cui tunc plenioribus hostiis litabat in hostiam nunc versus in humaniore ritu quam gregariae pecudis laniat!? Sed qui de victima non nihil, aliquid nunc [138ᵛ] de immolatoribus auditote. Quinam illi fuerunt et quales? Omne genus hominum, omnis conditio, ordines universi nimirum ut cuius obitu communis salutis auspicia dedicabant; is omnium consensione,

---

[198] Due apostrofi a poca distanza l'una dall'altra: alla Croce [notare, all'interno di essa, il chiasmo, con all'iterno un poliptoto: *de mortalibus Deus de Deo mortales* (Dio [suscitava] nei mortali, i mortali in Dio) e, fortemente ammonitoria, alla casa d'Israele personificate.

[199] Vedi sopra, n. 188.

[200] Sul monte Sinai (Oreb), durante la cattività degl'Israeliti in Egitto, Dio si manifestò a Mosè nel roveto ardente: *Esodo*, 3, 1. Sullo stesso monte, Dio diede a Mosè le tavole della legge: *Esodo*, 31, 18.

omnium manu cederet?[201] Itaque conspiratum est adversus unum a cognatis, inopinatum malum; a sodalibus, quod animum graviter exulcerat; ab iis qui se in eius tradiderant disciplinam, parricidii genus foedissimum; ab iis de quibus optime meritus, quo nihil acerbius; a pontificum consensu, a cuius ordinis sanctitate nihil alienius; a principibus civitatis, quos sedare potius tumultum quam concitare fas erat; a Romano praeside Iudaeae, quo damnationis lex iustior censeretur; ab incesto Galileae tetrarcha,[202] [139r] ne tam impurum videretur carnificem fastidisse; a militibus, quo plus licentiae ad insolentissimam direptionem; ne demum infima lex populi deesset, a mulierculis et ancillis. Quot in uno maleficia maleficio! Quid immolatores singulos percenseo?[203] Armata fuit concitata moltitudinis temeritas auctoritate publica, perinde ac in perniciosissimum Reipublicae hostem, ut in eo paschalis[204] agni agnosceremus imaginem ab omni cetu Israelis de more sacrificandi, ut eius cruor postibus aspersus nocturni percussoris sanguinariam sicam propulsaret. Nihil agitis saevissimi tortores: vertentur haec tormenta in tropaea reviviscentis; occidet quidem ille, sed non occidet priusquam, Sampsonis exemplo, vestram omnem [139v] Rempublicam videat concidentem.[205] Te nunc appello funestissime Praeses Inferior, huius mactandae victimae dux et auctor: quid moliris ex insidiis? patere tua concilia non sentis? Cernimus te, et quidem non obscure cernimus virgas intentantem, fasces expedientem, perdicionis scalas scandentem, plateas obeuntem, palatia concursantem. Quo tot machinationes, quo tot iudicum praetoria? Silet reus, tacet, obmutescit; abutere si vis hoc silentio, nihil est quod magis actor exoptet. Ah, hoc ipsum silentium pertimescis, sero sapere cepisti, blandientem escam vorasti, hamum senties delitescentem! Haec hostia cuius nunc exorbendi sanguinis appetentissimus es, diruet aras tuas, evertet

---

201 Esclamazioni e domande retoriche danno enfasi al periodo, apertosi con un parallelismo sintattico che introduce la scena della passione, seconda parte dell'orazione

202 Tra coloro che cospirarono contro Gesù, anche i sacerdoti, il governatore romano (*Romano praeside Iudaeae*), Pilato, e il tetrarca di Galilea (*Galileae tetrarcha*), Erode Antipa.

203 In un breve spazio, un'esclamativa e un' interrogativa retorica con *occupatio*; all'interno anche il poliptoto *maleficia maleficio* ([quanti] misfatti in [un solo unico] misfatto!).

204 *Paschalis*, **pasquale**, dall'ebreo *Pascha*, **Pasqua**: Tertulliano, *Ad uxorem*. L'aggettivo è riferito ad *agni* (dell'agnello), posto in assonanza con *agnosceremus* (si riconoscesse).

205 L'oratore fa risaltare la dissennata ferocia della moltitudine, incitata dall'autorità (atteggiamento simile a quello che ha condannato Stefano al martirio, vedi sopra, n. 180), la quale presenta il Cristo come nemico dello Stato; al pari di Sansone, egli cadrà trascinando con sé quello Stato che gli è nemico. Durante l'oppressione degl'Israeliti da parte dei Filistei, la nascita di Sansone fu profetizzata da un angelo come quella del liberatore. Tradito da Dalila e accecato, si uccise trascinando nella rovina i Filistei: *Libro dei Giudici*, 13-16.

tripoda, delebit augures, tollet Pythias,[206] et cui nunc, urbe [140r] eiecto, aqua et igni iubes interdici,[207] te tuamque aliquando gentem ex aditis, ex opertis, ex Olympis, ex Pantheis, ex Capitoliis exturbabit.[208] Tu vero sempiternae prolis Praepotens Pater quid agis?[209] Cur te cernimus in indignissima filii calamitate cessantem? Cur non fulminantem potius tonantem et quicquid et uspiam praemiscentem? An et tu tanquam huius sacrificii novus sacerdos, mucronem Abrahami more distringis in filium, nimirum de ulciscenda cogitabas dignitate tua humano scelere violata!?[210] Sed nec ultio par fuisset iniuriae nec pro resarcienda honoris tuae iactura cum ullo pugnasses honorifice, nisi Deus cum Deo dimicasses; stetit in acie pro nobis unicus filius tuus,[211] tuae nostraeque naturae pa- [140v] riter consors. Tu, in eum qui sibi in humeros imposuerat nostrarum onera noxiarum, irae odiique, vim omnem tot lacessitam iniuriis, tot collectam aetatibus profundisti, sed et lacrimas (si fas est ita loqui) non tenuisti, Pater: solis enim defectio, terrae tremor, lapidum diruptio, effractio sepulcrorum, tuus erat eiulatus tua lamentatio: hac pompa, hoc funere, hac tibia, filio tibi parentasti. Verum quid miramur in unum omnes hominum ordines, omnes Furiarum[212] coetus Patrem ipsum rerum molitorem coniurasse? Idem qui mactamur se ipsum devovet atque immolat, Maximus Pontifex et Sempiternus, quae namque potestas adversus eum vim nullam foret habitura, nisi ipse sibi vincula, compedes, crux et tanquam Fetialis sacerdos esse voluisset?[213] [141r] At quae retia, opinor, quae fuerint infulae, quis amictus, quae tantis sacerdotis insignia. O non minus obstupescendam quam miserandam permutationem! Aaron sacerdotem suum divino quodam vestium splendore exornandum putavit sibi vero, paene quem erat omnis optio vestium, eum cultum reservavit quem

---

[206] Pizia era chiamata la sacerdotessa intermediaria dell'oracolo di Apollo (detto Pizío, per aver ucciso Pitone), nel santuario di Delfi.

[207] Per *aqua et igni interdicere*, vedi sopra, n. 189.

[208] Olimpo, monte degli dei, è una catena tra la Macedonia e la Tessaglia; il nome passò a altre montagne. A Roma, il Pantheon era un tempio circolare, poi chiesa, all'interno delle terme di M. Vipsanio Agrippa; sul Campidoglio, uno dei sette colli della città, fu eretto un tempio a Giove Ottimo Massimo, che fece del luogo il centro della religione dello Stato.

[209] Dopo quella al *Praeses Inferior*, il Governatore dell'Inferno, una seconda apostrofe: al Padre Onnipotente.

[210] Messo alla prova da Dio, Abramo era pronto a obbedire e a sacrificare il figlio Isacco; Dio intervenne, mandando un angelo a salvare il giovane: *Genesi*, 22, 1-19.

[211] Due figure di parola vicine: il poliptoto *Deus cum Deo* (Dio con Dio) e l'omeoptoto della desinenza *-us*. Lontano, ma non tanto da non sentirne il suono, il ripetersi della desinenza *-esses*.

[212] Vedi sopra, n. 153.

[213] Il Collegio dei Feziali fu istituito da Numa Pompilio o da Anco Marzio; contava venti sacerdoti, eletti a vita tra i membri delle migliori famiglie, ai quali era affidato l'incarico di intimare la guerra e di suggellare, con determinati riti, la stipula dei trattati di pace.

Aaron ipse commeruit.[214] Delinquendo, versum est in vepres byssinum capitis redimiculum, in cruorem rubor hyacinthinus,[215] aurum in vulnerum liquorem, baltheus in catenas, in flagellorum strepitus tintinnabula, in duo signa patibuli onyches duo qui ex humeris pendebant, gemmata denique fascia pectoris in cruentam pectoris plagam. Quem non tangat haec luctuosa rerum commutatio? cuique pectus non effodiat?

De templo nunc quid huic sacrificio dicatum fuit cogitate.[216] [141^v] Non laqueatum visuri estis Hierosolimae delubrum, sed collem nocentum suppliciis horribilem; inter duos non Cherubim, sed latrones collocatum;[217] non frondentem pontificis virgam, sed arundinem caedendo capiti comparatam; non lapides in quibus incisa lex, sed legis auctorem vulneribus confixum; non e marmore pulcherrimam sedem, sed e trabibus asperrimam crucem; non altare thymiamatis,[218] sed putidissimum struem cadaverum; non aureum candelabrum opere mirabili perfectum, sed densissimam noctis improvisae caliginem.[219] O disparem cultum, o dissimilem apparatum! Iam vero quem cultrum quem ignem adhibes in sacrificando, Augustissime Sacerdos, universi fons et caput sacerdotii? Amor ille tuus erga nos singularis ac praestans, in cultris in ignis locum se ipse sufficit. Non alio Deum [142^r] cultro non igni alio decuit immolari, ut ipsius erga nos incredibilis benevolentiae notas non in tabulis, non in columnis, non in aere corinthio, sed in excarnificato eius corpore cerneremus incisas. O inauditum amoris ardorem atque ustum, et mirabiliorem quod non assularum, non aridi fomitis indiget ut alatur: alitur sua vi et ipse sibi follis est accensor et pabulum. Nec cruciatuum turbine, nec imbre sanguinis e cruce defluentis, nec dolorum tempestate restinctus, quin etiam tanto clarius enitebat quanto morientis dignitas indignius: tremebat solus in exanguibus venis adhuc

---

[214] Aronne, fratello maggiore di Mosè, fu il primo sacerdote, scelto da Dio insieme ai suoi figli e da Dio stesso consacrato per mano dello stesso Mosè. A quest'ultimo vennero date le indicazioni dettagliate per la vestizione del sacerdote: *Esodo*, 28-30.

[215] Per *hyacinthinus*, da *hyacinthus*, vedi sopra, n. 190.

[216] L'imperativo del verbo *cogitare* (riflettere), rimanda alla compresenza, o meglio alla complementarità, in questa orazione, di parti descrittive e di parti meditative, nelle quali l'oratore riflette e si interroga sull'accaduto, chiamando altresì gli astanti a farlo insieme a lui.

[217] Il Tempio di Gerusalemme fu fatto costruire da Salomone, re d'Israele, figlio e successore di David. La sua costruzione durò sette anni; nella parte più riposta, il Santuario, fu collocata l'Arca dell'alleanza e vi furono alzati due altissimi angeli Cherubini, scolpiti in legno di ulivo e ricoperti d'oro: *Libro I dei Re*, 1, 5-6. *Cherubim* è voce ebraica e qualifica gli angeli sublimi: Isidoro, *Originum*; Prudenzio, *Cathemerinón liber*.

[218] *Thymiama*, parola non molto usata, indica una mistura profumata; nella *Vulgata* si trova *thymiamate*, **turibolo, incensiere**.

[219] Ancora un lungo parallelismo sintattico, figura usata più di una volta in questa orazione.

vivus et spirans, solus in ingloria morte non inglorius, solus defectis tortoribus indefessus. Cohorruit mundus omnis tam saevae caedis aspectu, non cohorruit amor sed exarsit; expalluit sol extincta luce quae soli [142ᵛ] acciderat, insperatoque defectu sui pro creatoris obtexit ignominiam. Sed quam sol ferre non potuit, amor pertulit et solis munere tunc suscepto latebant quaecumque in vatum responsis illustravit. Mors ipsa demum quae vitali lumini cripuit perinde; ne facti paenitens, ad suum facinus expiandum luci restituit quam plurimos, quos in sepulcrum et specus incluserat Inferorum. At non paenituit amorem, cui salutem nostram infinite concupiscenti, paene pro nihilo fuit quicquid amanti deo vel doloris intulit vel cruoris exhausit. Nos miseros, quam amori tanto gratiam referre!? quibus possumus officiis amplissimum beneficium compensare? Tu nostrae vindex libertatis et custos, tam praestantis sacrificii, tam plane divinae benevolentiae memoriam [143ʳ] in nostris oculis mentibusque defige sempiternam. In cogitationem nostram inferri amoris tui sacrarium ut, eius initiati mysteriis tibi nos ipsos pro victima victimas immolemus: hoc enim potissimum pro tantis rebus insigne honoris hoc laudis postulas monumentum.[220]

Appendice

1) Orazione, del Padre Stefano Tuccio, per Gregorio XIII, in occasione della visita al Collegio Romano. 27 luglio 1579

Dio Ottimo Massimo mandò dal Cielo a Simon Pietro, principe dell'Apostolico Senato, Padre Beatissimo, una rete, piena di una molteplicità dei pesci più diversi; lo stesso (e null'altra cosa è più grande e più illustre) manda nell'odierno giorno Simon Pietro dal Cielo alla rete, come a dire dal soglio sacerdotale alla predella, dall'aula al cenobio, dal vertice dell'ordine episcopale ai più bassi gradini della Chiesa: arrivo diverso, certo, ma non diverso evento. La rete diede a Pietro le creature vive da aggiungere al cibo e da offrire come vittime a Dio, offre anche a te da provare, questa nostra rete, tutti i padri, tutti i compagni, perché ciascuno degli uomini che si consacrano al divino servizio, deve votarsi sotto la vostra guida, sotto la vostra approvazione, sotto la vostra santità. Consacrò un tempo la sede e la potestà del divino Pietro, i Basilio, gli Agostino, i Girolamo, i Benedetto, i Bernardo, i Domenico, i Francesco, parte chiarissima dell'apostolica rete; or non è molto, chiamò a sé noi, vaganti e liberi in una qualche piccola parte di più segreta tela, a immolarci, quasi vittime, a Dio. Coloro che sono venuti prima di te ci condussero, verso sera, alla vigna e alla pesca: è tuo compito, Padre Beatissimo, starci accanto affinché, se non adempiamo ai doveri della zappatura e della rizappatura, così come a quelli della

---

[220] L'oratore conclude con parole di preghiera che sono contemporaneamente riconoscimento della piccolezza dell'uomo e della grandezza dell'amore di Dio; non rinuncia a un poliptoto: *pro victima victimas* (vittime per la vittima). Vedi anche sopra, p. 147.

vendemmia e della raspollatura, e se non valiamo abbastanza forti nella pesca, rammendiamo le reti dei pescatori. Non potevamo neppure sapere donde avremmo tratto tanto da poter pagare il Signore Dio nostro: Simon Pietro, padre dell'Apostolico Consesso, soccorse la nostra miseria e questo santo e pio modo di procedere deve essere da noi ripagato con interesse. In verità in qual modo mai saremo in grado di pagare, se non con l'aiuto di colui che la prese in prestito con la santità delle preghiere, con l'esempio dei costumi, con la paterna esortazione, con il consiglio, l'autorità, la difesa!? Per mezzo tuo, Padre Beatissimo, e di coloro ai quali è affidata, Divino Padre, la cattedra di quello stesso Pietro, sia la nostra attività portata agli esiti desiderati. Per mezzo vostro, infatti, principi della Chiesa, tutto ciò che è sacro, santificato nei poteri, santo negli ordini, sacro nelle funzioni, dal Re Immortale si propaga e si espande ovunque sulla terra; per mezzo vostro, dalla somma altezza del nostro capo, si diffondono e discendono agli omeri, alle mani, al petto, alle piante dei piedi, gli unguenti delle grazie divine. Per tal motivo anche noi, se contiamo qualche cosa, siamo, con la nostra opera, strettamente uniti, miseri certo e pari quasi a chi non è niente, quali, nel sacro ufficio, frutti e propagini della vostra santa sede. Voi ci deste infatti il seme da piantare e il pascolo da pascolare, voi ci deste i calzari per percorrere la via dell'annuncio della pace; voi arruolaste alla guerra una nuova schiera di giovani che difendeste in combattimento; mantenete la rotta al navigante, incitate colui che corre, sostenete colui che è affaticato. La nostra Compagnia, quasi fosse una vigna, piantarono un giorno i Paoli insieme a Giulio, i devoti la irrigarono, ma Gregorio, o per meglio dire attraverso Gregorio Dio, la fece crescere.

Ometto il diritto di immunità del quale ci onorasti, trascuro gl'importantissimi decreti con i quali ci rendesti eguali ai ministri degli antichi ordini religiosi; taccio dei diplomi con i quali ci demandasti il potere che portasse noi tutti a essere utili ai nostri e agli esterni; non voglio qui ricordare le generosissime largizioni, gli aiuti giunti a noi per costruire le case o i collegi, le calunnie e i pericoli tenuti lontani dalla tua difesa. D'altra parte, per trascurare tutto il resto, con l'odierna tua visita si è aggiunta ai tuoi innumerevoli meriti verso di noi una quantità tanto grande, che sembra tu abbia dato quasi un qualche segno che tutti dobbiamo sperare per il meglio e non soltanto bene delle nostre cose; ti riceviamo mallevadore e garante di te stesso, riconosciamo la benevolenza, ammiriamo la moderazione nel sommo potere su tutte le cose. E infatti, se non possiamo essere i primi, non dispreziamo ciò che dobbiamo capire, poveri senza ingratitudine, piccoli non senza memoria. Per tal motivo, pur lasciando molte cose a molti, secondo il nostro buon diritto tuttavia, nel difendere la dignità della Sede Apostolica, sia scrivendo, sia discutendo, sia affrontando i pericoli, sia versando il nostro sangue, non vogliamo essere secondi neppure a pochi, né lo possiamo: questo promettiamo, a questo tendiamo, questo perseguiamo e magari otteniamo. Tu, Padre Beatissimo, e

coloro che ti hanno preceduto, date l'esempio; abbracciate soprattutto gli antisti; abbracciate con benevolenza, poiché questo si addice a colui che fa le veci del Cristo, gli animi a te devotissimi di tutti i padri; sostenete gli sforzi devoti e le decisioni di quelli, affinché, se non possono tutti insieme portare talenti nello scrigno della Chiesa, portino tuttavia l'una o l'altra moneta d'oro. Tu sei veramente Gregorio, nome a te attribuito, come per volere di Dio, da quella che sarebbe stata la vigile attitudine di un pastore tanto grande. Chi è infatti più vigile di te che porti, estendendola, la luce della tua previdenza fino ai più lontani confini della Britannia, che innalzi alla Germania afflitta e fiaccata una munitissima difesa, che infiammi i Pannoni, i Greci, i Maroniti e i Neofiti alla speranza di un'abbondante raccolta di frutti migliori, che, prendendoti cura del Seminario Romano, non soltanto istruisci ed educhi i chierici della diocesi romana, ma anche gli adolescenti dell'intera Italia affinché nessuno, domani, possa credere che tu, che vigili su tutti e su ciascuno di noi, dorma; e dorma così profondamente da stimare che neppure un frammento della pastorale sollecitudine debba essere rivolto a profitto di quelli che scegliesti quali ministri di queste e di tutte le più nobili imprese!?

Certamente, avendo tu posto noi alla guida, quali maestri e pastori, del tuo numeroso gregge, penserai alla nostra azione, qualunque cosa vorrai tu fare per le tue greggi, e proprio in quanto la tua volontà sarà stata più propensa verso di noi, tu ci riterrai più adatti a ricevere il tuo ordine e allorché sarà necessario ci metterai alla prova. Essendo in particolare in questa Compagnia, estesa in lungo e in largo fino ai più lontani abitanti dell'India, necessarie molte cose, si collochi per quelli che vi appartengono un presidio e un rifugio in questa splendida sede del Pontificato Romano come in rocca di tutte le genti. Deve essere rialzato tutto ciò che è a terra, fortificato tutto ciò che subisce un assalto, la pace deve essere tutelata nelle case e nella città, il vigore dell'animo ma anche lo stimolo, devono essere usati come sprone per coloro che faticano. Tu fai proprio questo e lo fai con grandissima umanità; quante volte lo abbiamo appreso? quante volte noi stessi ti abbiamo proprio visto trattarci più onorevolmente di uno a noi pari? quante volte accondiscendere alle nostre richieste? quante volte demandare le questioni difficili alla nostra cura e al nostro consiglio? quante volte sollevare gli oppressi dalla quasi nera miseria e dai debiti? quante volte sostenere con noi la parte di padre amorevole piuttosto che di pastore? Non stancarti di aiutare i tuoi discepoli: con nessuna azione ti avvicinerai più propriamente al Cristo Ottimo Massimo del quale rappresenti la persona, quando il privilegio è assegnato a coloro i quali sogliono tradurre il privilegio personale in pubblica salute e nel bene degli altri; Dio Onnipotente provvederà ciò che manca alla nostra povertà e compenserà con la più grande liberalità questa tua incredibile modestia, singolare benevolenza, inusitata generosità.

2) Orazione pronunciata alla presenza del Sommo Pontefice Gregorio XIII, in visita al Collegio Romano

La luce chiarissima della tua presenza, Beatissimo Padre, tanto più splendida dei trionfi dei re e dei cesari, quanto l'altezza del tuo sacerdozio e della tua santità è più augusta, senza qualsivoglia principato, senza paludamento, senza fasci laureati, ci ha tanto appagato con la prova di un pubblico onore e di benevolenza, con la dolcezza di un'incredibile letizia, che finanche le pareti sembrano salutare colui che viene in visita, acclamare il proprio fondatore e rifiorire come giardini pensili alla vista del sole, per rivestirsi, ora che egli torna, di pampini, bacche, gemme, frutti, così come all'inizio crebbero al suo calore. Certamente le tue distinzioni verso di noi apparvero sempre grandi e magnifiche, tanto che in nessun caso potremmo ricambiarle, ma neppure pensare di farlo, con la gratitudine; quelle sono state tuttavia particolarissime e davvero divine perciò che, rappresentando tu la persona del Cristo Ottimo Massimo, non sembra fossero state elargite semplicemente da un uomo, ma più ancora da Dio. Ora del resto, mentre guardiamo te, presente davanti a noi, in certo qual modo miriamo il Cristo stesso che dal Cielo viene a visitarci, e il discendere della dignità tua è amplificazione della piccolezza nostra. Tu in verità, come nelle altre consimili situazioni rappresenti pienamente il Cristo, così in questa massimamente, nell'onorarci con tanta magnificenza, non ti lasciasti guidare da nessun diritto dell'antichità, non dalle fatiche dell'età avanzata sopportate per la Chiesa, non da un esimio modello di santità e saggezza, non dalle altre lodi per le quali potremmo essere degni di tanto grande benevolenza dell'Apostolica Sede. Certamente Dio Onnipotente, del quale fai le veci e manifesti la volontà, Beatissimo Padre, suole rallegrarsi di tutti gli esseri più piccoli e più deboli, per rendere chiara agli occhi di tutti, mentre li solleva al più alto e glorioso luogo, la forza della possanza sua. Pertanto, attraverso la tua vicaria fede, egli, essendo tu ministro della volontà sua, ogni volta risollevò noi giacenti, consolò noi afflitti, affinché se da questo genere umano oscuro e senza gloria, come da un suolo incolto e selvaggio, sorgesse mai un qualche frutto, niente il generarsi dei virgulti, niente i filari delle viti, niente il campo seminato raccolgano da questa lode, ma tutto questo e quel poco di gloria che può valere, tutto, dico, il contadino rivendichi a sé quasi di diritto. Quale altro rifugio esiste infatti, al di fuori della divina e apostolica tutela o quale può essere l'asilo e il principal sostegno delle nostre cose? Vostro è l'accampamento entro il quale ci proteggiamo, vostro lo stadio nel quale gareggiamo, vostre sono anche le armi delle quali siamo armati. Voi avete per noi costruito accademie in ogni provincia del mondo cristiano, perché non soltanto, da quelle i giovani attingessero la conoscenza delle buone arti e delle cose divine, ma anche i fanciulli succhiassero l'integrità dei costumi e la pietà quasi insieme al latte della nutrice. Voi avete mandato i nostri uomini in Germania, in Pannonia, in Britannia, in Sarmazia, alla polvere, al sole, al quotidiano scontro con mostri di qualunque natura. Perché dovrei io qui ricordare i Maroniti, gli Albanesi, gli Alessandrini, gli

abitanti di Antiochia, Costantinopoli addirittura, scrigno dell'impero dei Turchi? Ammettiamo che le province di tal sorta siano proprio come certe vigne in luoghi deserti e aspri, così è gloriosissimo che noi abbiamo potuto un poco portare la vendemmia o sperarla. Che cosa potrei dire delle Indie, e di quelle che si estendono fino a oriente e di quelle che si estendono fino a occidente? Che cosa delle regioni brasiliana, etiope, giapponese, cinese? Ma ci sono tuttavia in qualche luogo genti di tanto grande barbarie, tanto numerose, tanto nascoste nei più lontani recessi, alle quali il nome e l'insegna del Cristo, pur con l'impegno dell'autorità nostra a quello scopo e anche con l'obbedienza dei nostri alleati e compagni così come della schiera recentemente arruolata, non sono arrivati, affinché là dove era più debole la mano dei soldati, tanto più risplendesse il valore del comandante. Il vostro potere, la nostra obbedienza; in verità la forza del presidio divino ottenne l'obbedienza.

Si aggiunsero anche i vostri diplomi, le più grandi raccomandazioni, le preghiere ben auguranti, perché non sia cosa straordinaria se regioni tanto diverse e tra loro lontane sono con tanta velocità rischiarate dalle vostre vittorie, diventando certo in battaglia la nostra spada di piombo agli occhi dei nemici, combattendo tuttavia proprio per quella causa l'onnipotenza di Dio e l'autorità vostra. Da lì i nostri torchi grondano ormai del sangue dei martiri, mentre incrudeliscono non una sola volta contro il nostro capo e la spada dell'anglicana tirannide e la ferocia delle genti barbare. Rendiamo le più grandi grazie a Dio Immortale e le rendiamo a te, Beatissimo Padre, che, interprete della volontà e della parola divina, ponesti noi innanzi, nel ruolo di arbitri. Il quale tuo dono è per noi fonte di gloria immortale e trofeo, dal momento che mentre ci ordini di batterci tra i flutti e le tempeste delle contese, facesti in modo che sempre più e l'oscurità del nostro spirito e la dignità della vera religione risplendessero, logorati dai lunghi e gravi pericoli così come dalle ferite e dai colpi. Ma nell'enumerare i tuoi meriti verso di noi, che cosa importa spostarsi nelle terre più lontane? Quale luogo c'è nella città, quale regione che non sia impressa delle massime vestigia di questa tua liberalità? Che se taceranno tutte le altre testimonianze, quest'aula conclamerà per tutte il tuo splendido dono, poiché nel giorno odierno la illumini dello splendore del tuo desideratissimo arrivo. Mi dolgo certo che la saggezza e la solerzia nostra siano tanto più piccole quanto è più grande l'altezza dei tuoi pensieri; tutto ciò che tu intraprendi è veramente glorioso, temo che la nostra fragilità non risponda a ciò che tu hai iniziato. Certo nell'animo tuo grande e altissimo, ordinasti che si costruisse quest'Accademia, quale rocca di tutte le genti e arsenale della tua milizia. Infatti per questo dal Reno, dall'Oceano, dal Libano, dagli altri regni, chiamasti a Roma, santificata dal tuo apostolato, tanti giovani affinché da qui si muovessero un giorno coloro che, formati nei presidî della pietà e della sapienza, affrontassero Satana nella Chiesa Riformata non col rumore delle trombe ma delle discussioni, non con la forza dei tormenti ma delle dispute e non sfolgorassero grazie alle difese

armate ma agli esempi di azioni e compiti rettamente assolti. Di tale tua azione nulla si può immaginare di più fruttuoso e magnifico. Dunque? Se si dovesse portare guerra ai nemici della Chiesa, di quante spese sarebbe opportuno gravare questa Repubblica? con esito quanto incerto? con quanto grande strage di Cattolici? quanto con risultato pressoché nullo, dal momento che altre guerre si preparano di frequente da altre parti? In conclusione, con quale frutto? Certamente che siano definitivamente domati gli oppositori e legati al giogo i recalcitranti: questo è il prezzo dell'azione quando il diritto è riposto nelle armi! Con quanto davvero divino discernimento tu, Beatissimo Padre, da quegli stessi popoli che si allontanarono dalla Chiesa fai crescere in Roma sceltissimi giovani, dacché guardi alla speranza più grande con spesa non grandissima, per trarre di quando in quando da quell'accampamento alla spedizione una numerosissima schiera e vederla, soddisfatto, combattere coraggiosamente tra i suoi per l'autorità del nome Apostolico Romano, interrogare gli amici, aggredire i nemici, confermare i timidi, allontanare gl'insolenti e, in modi diversi, riportare al tuo ovile queste e quelle pecorelle, fino a che i funesti predoni, senza strepito di armi si svestiranno tuttavia di ogni preda. Queste sono, Beatissimo Padre, le difese di Gerusalemme contro Babilonia, queste le torri da innalzarsi da te contro Damasco; il Madianita teme queste urne e le torce di Gedeone molto più di quanto non tema i carri falcati e la cavalleria del Faraone. In verità noi che tu volesti fossimo maestri di una milizia tanto grande, ci apprestiamo con modestia a assolvere questo compito, non inconsapevoli della nostra pochezza, la quale non può portare a una causa tanto importante una pari grandezza d'animo. Ma se qualche cosa bisogna vicendevolmente promettere, io, il più piccolo, a nome di tutti non dichiaro che noi abbiamo conseguito tutta la capacità che questa impresa richiede, ma da parte mia asserisco che l'abbiamo cercata. L'ufficio e l'opera sono certamente superiori alle nostre forze, tuttavia non del tutto alieni da un tipo di vita scelto e dal nostro modo di procedere. Riconosci, Beatissimo Padre, che l'umanità è certo malferma tuttavia solerte; non valorosa al massimo ma assidua nel proprio impegno: uomini dall'attività rozza e di scarso valore, ma la cui opera si consacri da te a qualunque impegno e a qualunque funzione. Qualora essa valga meno in sé, prenderebbe non poco forza dalla tua consacrazione, gente inadeguata allora al momento di rendere grazia, ma non immemore del compito.

Tu vivrai nei portici, nei cortili, nei soffitti di questa Accademia fino a che il tuo famoso dragone starà seduto davanti alle sue porte e il serpente di bronzo scaccerà il morso degli aspidi. Vivrai nei pensieri di coloro che, da questa città come da ogni parte del mondo, avranno affidato i propri figli alla nostra educazione. Vivrai nell'animo di noi tutti non per la fama di un tempo breve ma per la sempiterna memoria di tutti. E vivrai non chiuso dai cancelli di qualsiasi luogo, ma anche presso i più lontani popoli Indi e Bramani e presso tutte le altre popolazioni tra le quali i nostri uomini, con la tua guida e la tua difesa,

cammineranno. Le buone arti, le scienze e le Muse tutte alle quali dedicasti questa casa come fosse un secondo Elicona, invocheranno Gregorio. Celebreranno anche la tua generosità i dottori, gli ascoltatori, i cittadini, i forestieri, la serietà dei vecchi, il carattere dei fanciulli e in questo splendido teatro delle tue lodi, i banchi, le esedre, le pietre, le pareti grideranno il nome di Gregorio così che gli atrî e i fornici risponderanno con voce felice. Tuttavia se non altro, ciò che si è cominciato con il bene augurante auspicio divino, tra i barbari, tra gli avversari della pietà, tra tutte le voragini e gli scogli della Chiesa, promettiamo l'opposizione del nostro stesso corpo per difendere la dignità della Sede Apostolica. Lode a Dio Uno e Trino.

3) Orazione per le esequie del Sommo Pontefice Gregorio XIII – Tenuta dal padre Stefano Tuccio S. I. in Vaticano, alla presenza del Sacro Collegio, il 17 aprile 1585

E pur se, Padri Nobilissimi, Gregorio XIII, per gli splendidi monumenti del suo pontificato, e vive nel seno degl'immortali e sopravvive nel cuore dei mortali, così che da questo funebre rito sembrano spandersi, come da una selva di aromi, profumi non tanto di mortalità quanto di immortalità, tuttavia il manifesto strazio della Chiesa piangente quasi vedova, le nere vesti degli antisti, il pubblico lutto di Roma, il silenzioso dolore del popolo, i canti tristi, l'imponenza del cenotafio, le candele sepolcrali, le pareti e gli altari velati di nero, intristiscono la folla di coloro che guardano. E mentre la gloria delle gesta e l'eterna luce, della quale, come dobbiamo devotamente sperare, egli gode in questo momento, vogliono canti gioiosi e gesti lieti, qui e ora questo non consueto aspetto del vostro triste consesso e il desiderio dell'ottimo Padre affliggono l'oratore, frenano colui che parla, fiaccano colui che acclama, scavano il petto di lui che si rallegra. Ma io rimprovero me stesso e richiamo l'animo, il quale ripetutamente torna a questo lutto, alla solenne orazione, affinché serva non di lamento ma piuttosto di elogio. Anche per voi, Principi Nobilissimi, è infatti devozione, certamente, piangere colui che ci è mancato, ma in verità è salutare ascoltare tutto ciò che a voi tocca imitare; anche per Dio Ottimo Massimo, la commemorazione di tutte le azioni che egli stesso compì per opera di Gregorio sarà più gloriosa del nostro pianto: infatti, mentre esaltiamo Gregorio, magnifichiamo la benevolenza e la provvidenza di Dio. Non soltanto perché egli chiamò il Pontefice, ormai stanco per gli anni, da questa sordidezza, da queste tribolazioni, alla dolcezza della vita beata, ma molto molto di più perché nel Gregorio del nostro presente ridisegnò il volto e la persona di Gregorio Magno e rappresentò al vivo non poche delle sue virtù, affinché quella loro memoria che era invecchiata nel tempo, rifiorisse nel nuovo Pastore e rilucesse nei Pastori futuri della Chiesa di Roma. Mentre penso di tessere quelle lodi di Gregorio, non posso meravigliarmi abbastanza di essere stato scelto, tra

i tanti esimi oratori dei quali rifulgono Roma e le aule vostre, proprio io che, per quanto grande volontà e applicazione possa mettere nel celebrare Gregorio, non soltanto ufficialmente a nome della Chiesa, ma anche privatamente a nome della nostra Compagnia, dalla quale egli sempre ottimamente meritò, temo tuttavia che alla elevatezza di quegli, nulla rechi maggior danno dell'inadeguata parola di colui che pronuncia la lode. Una sola certezza mi dà forza e coraggio, che le sue azioni sono tanto illustri e conosciute, così come splendenti della propria stessa luce, da richiedere non tanto l'impegno di amplificare quanto piuttosto di enumerare, non di ornare ma di mostrare. E allora, da quale inizio partirà questa mia orazione?

Nulla qui si può dire dell'intelligenza e del carattere di Gregorio adolescente, che come straordinaria primavera, annunciarono il frutto ricchissimo della vita che avrebbe vissuto. Niente della costumata gioventù, della straordinaria conoscenza del diritto, dell'insegnamento presso l'Accademia di Bologna. Niente dell'uomo più maturo, che, impetuoso tra le lodi come su una quadriga, e la città di Roma innalzò di grado in grado all'esercizio di tutti gli onori e dei pubblici uffici, e i legati della Sede Apostolica, allorché si recarono presso i re, stabilirono di avere nel proprio consesso. D'altra parte, perché bisogna adornare con la parola la preziosa opera di lui nel partecipare alle decisioni del Concilio di Trento, e ciò tanto durante il pontificato di Paolo III quanto durante quello di Pio IV? Fu reso chiaro ed evidente dalla splendida ricompensa a lui attribuita, ciò che quei padri tridentini sentivano di Gregorio. Dobbiamo aggiungere con quanto grande approvazione di tutti, con quanto grande speranza e divina intuizione di una più alta, fino a quel momento, dignità egli sia stato, non meno ben auguratamente che saggiamente, da Pio IV annoverato nel numero dei Padri Porporati? Dal quale inviato anche come ambasciatore presso il re di Spagna, quanto egli sia stato, per gli uomini del proprio ordine, insigne esempio di prudenza, valore, riguardo, proclamano ancora, ammirati, gli Spagnoli. Giacché i due Pontefici Pio IV e Pio V vollero che fosse testimoniato appieno quanto grande prova della propria fede, integrità, solerzia, egli avesse dato alla Curia Romana, con quelle lettere apostoliche sigillate, che sono chiamate Brevi, lo resero primo tra tutti. Sostenuto com'era da tali arti e da tali forti presidî, che cosa c'è da meravigliarsi se, non so dire se con maggiore consenso di ciascuno di voi o celerità, fu proclamato Sommo Pontefice prima dal giudizio del popolo unanime che dai vostri voti, fu dichiarato degno del più alto sacerdozio prima dagli auspici e dall'acclamazione di tutti che dalle assemblee? Quanto grande, Dio Immortale, fu allora l'allegrezza di Roma plaudente! Quanto manifesta la gioia profonda di tutti gli ordini! Quanto illustre quasi vessillo per tutte le genti a bene sperare di ogni cosa pubblica, mi sembrava fosse stato innalzato! Né Gregorio tradì la speranza: la Chiesa cominciò a vegliare su tutti, affinché tutto ciò che egli anticipava con il nome scelto, confermasse con il sicuro accadere di fatti e di eventi. Avversava che, di coloro dei quali aveva la cura, alcuni si fossero

allontanati dalle leggi e dalla disciplina della Chiesa, che altri, pur essendo di certo persuasi della vera fede, claudicassero nei costumi e nel comportamento quotidiano. Strinse in un abbraccio l'una e l'altra parte del proprio gregge e mai cessò, Pastore accorto, di vigilare attentamente affinché non mancassero a ciascuna i suoi rimedi e i suoi pascoli. E per prima cosa, con quanto forte preoccupazione cercò sempre di riportare all'ovile, sulle proprie spalle se avesse potuto, le pecore erranti fuori dei recinti sicuri della vera religione! Intese bene che il prendere le armi spesso attuato dagli altri per contrastare l'empietà degli eretici, aveva procurato più stragi che buon bottino, e per il protrarsi o per l'inauspicato esito delle guerre non erano mai state distrutte più forze ostili che forze cristiane. Ritenne perciò che toccasse a lui introdurre un nuovo modo di combattere, deponendo le armi e rifugiandosi nei presidî della probità e dell'erudizione, combattendo non con i giavellotti e gli ordigni ma con la sapienza, non arruolando soldati mercenari che invadessero corazzati gli accampamenti degli empi, ma allontanando dalle case e dall'abbraccio dei genitori transfughi i giovani, i quali, istruiti nelle migliori leggi del credere e del vivere, si scontrassero in seguito essi con i propri concittadini, familiari, parenti non attaccando, ma vivendo bene e discutendo, affinché dove il centurione e la torma nulla potrebbero, vinca il dotto e pio sacerdote e dove non riuscisse la spada penetri la parola. O ammirevole saggezza di quell'uomo, o invenzione salutare! Frema pure Lutero, impazzi Calvino, infurii Zuinglio; rinsaldino le proprie schiere, inventino un altro Evangelo, introducano nuovi Cristi: uno basta a sbranarvi, o notturni predoni, un solo a flagellarvi a sangue, Gregorio! E creati seminari di giovani, quasi baluardi della fede, attraverso la Germania, la Gallia, la Sarmazia, la Pannonia, chiude le strade ai vostri seguaci, vi fa cadere nelle vostre stesse reti e dentro i vostri confini, entro le vostre stesse mura, vi combatte con i vostri figli, con i vostri allievi. E in verità non vi oppose l'uno o l'altro baluardo, ma innalzò il proprio quasi per ciascun popolo: per Prussiani e Svevi a Brandenburg, per i Lituani a Vilnius, per i Boemi a Praga, per i Moravi a Olomouc, per gli Stiriaci in Grecia, per i Germani a Dillingen, per i Sassoni a Fulda, per gli Scoti e gl'Irlandesi a Pont-a-Mousson, per gli Elvezi a Milano, per i Britanni a Reims, per i Transilvani a Colosvar.

Ma perché ricordo cose tanto lontane? Quanti collegi di giovani allievi non vedete in Roma, vere e proprie fortezze della religione, verso le quali convengono ogni giorno forestieri dall'Oceano, dalle Alpi, dal Peloponneso, dalla Sinagoga, dalla Palestina? O te felice Gregorio: per quante volte guarderai dal Cielo o Roma o il mondo, altrettante penserai alle dimore dei tuoi alunni, altrettante ai tuoi accampamenti contro Madian e Amalech, e alla tua singolare saggezza con la quale perseguitasti non soltanto i flagelli della nostra epoca, ma anche pressoché per tutto l'oriente, gli antichi Nestorî, Eutichiani, Dioscori, Severi. Una volta mandate in Alessandria, Antiochia, Gerusalemme, Costantinopoli e nelle altre città, le legazioni dalle quali furono spinti alla

battaglia i Monofisiti; incitati a rinnovare l'antico patto e richiamati ai costumi e al culto della fede di Roma gli Armeni, i Greci, i Maroniti; educate le genti subalpine; ricordati al re di Svezia il suo dovere e la religione; restituita ai Dalmati e agli Epiroti la cristiana pietà che in molti luoghi languiva. Quando tu, Santissimo Pontefice, ricorderai queste cose renderai grazie non poco alla tua generosità e agli altri Pontefici farai intendere dal sepolcro, così come se fossi vivo e respirassi, quali siano i compiti di un buon Pontefice. Ma in verità sono andato più avanti di quanto avrei voluto parlando di quelle cose che sono state messe in atto da coloro che attaccano la religione: parliamo adesso delle cose che toccano i Cattolici. Non dico delle molte che, per vizio sia del popolo che del clero, ormai rovinate andavano alla deriva, alle quali pensò si dovesse porre rimedio con nuovi decreti e con severe leggi. Tralascio anche di parlare del diritto canonico, del quale essendo particolarmente dotto fu colui che lo riportò nel solco del primitivo splendore e dell'autorità dei Concili Ecumenici, del Tridentino in particolare, nel gestire gli affari e nell'amministrare la Chiesa, la quale, tetto riparato, conservò con modestia e integrità. Tralascio come da lui cause concernenti questioni molto gravi iniziate e impedite dalle molte difficoltà sia di tempo sia di cause, siano state concluse con un esito certo insperato; davvero molti i testimoni, primo tra tutti, l'Arcivescovo di Colonia che, intenzionato a nozze sacrileghe, agitando non poche questioni contro l'impero e la religione, tanto la decisione tanto l'azione di Gregorio espulsero dal governo della Chiesa. Rinchiuse l'espulso in un'angusta fortezza, in verità mentre da lì cercava scampo, lo fece allontanare nelle più lontane terre. E sono queste cose voce di avvocato e di giudici? Che dire dello spiccato desiderio di pace? Ci fu forse qualche altro Pontefice più amante della concordia o più perseverante fondatore della pubblica quiete? Ci rallegriamo che Gregorio, sostenuto dal più equo diritto, abbia ricomposto i dissidi e le rivalità tanto dei Cavalieri Genovesi che di quelli di Malta, male che sempre di più si diffondeva giorno dopo giorno, non senza tumulto degli altri popoli? Ammiriamo che tra i Polacchi e i Moscoviti, uomini nati per il fragore delle armi, per interminabili reciproci contrasti e odio, per mutue stragi, sia stata fondata, da solido patto, l'amicizia? Fu Gregorio a fondarla. Ci rallegriamo di una pace tanto lunga tra le parti dell'Italia, che quella che per l'ardore di un'asperrima guerra era abituata alla devastazione e all'abbandono, sembra essere stata riportata al culto dell'umanità e alla consuetudine di una primitiva pietà? Fu Gregorio a richiamarla, il quale preferì temporeggiando sedare quelle discordie che sarebbero emerse piuttosto che mettere in pericolo le sorti e la salvezza di coloro che come un padre ardentemente amava. Questa fu la mansuetudine di Gregorio, questo l'amore della tranquillità, questi i quieti consigli.

Ma che cosa faccio, Reverendissimi Padri? Comprendo che questa lode la quale, passato già il tempo, vedeva la fine, è stata appena appena liberata, allorché riporto la riflessione alla moltitudine di quelli che i benefici di Gregorio

avvinsero con tale forza che riconoscono di essere a lui debitori di cose non più piccole né meno importanti di quelle dovute ai propri genitori. Volete voi che passiamo in rassegna tutto quanto a Gregorio debbano tutti gli ordini degli uomini, tutti i generi di pubblici affari? Che cosa gli deve Roma? Quanto essa sembra di nuovo innalzata all'antico splendore da fonti, basiliche, corpi di santi ritrovati e traslati con grandissima pompa, da granai, ponti, palazzi, ginnasi, strade, portici, che, come lingue di cose mute celebreranno per tutta l'eternità il nome di Gregorio? Che cosa gli deve il vostro chiarissimo e venerando Senato, o Padri Illustrissimi? Quanto lungo fu il temporeggiare di Gregorio, quanto grande la lentezza delle decisioni, considerandone egli tra sé l'importanza, nell'aggregare uomini al vostro Ordine? Ma da quelli che aggregò, con quanto grandi ornamenti di lode, con quanto varî splendori di virtù è illuminato, come il cielo da stelle, il vostro Collegio! Ma se si considera la stirpe, agente Gregorio, il vostro unanime consenso non imporpora soltanto il sangue di piccoli sovrani, ma di re e di cesari. Questi i due più grandi doni che furono concessi da Gregorio al vostro Senato: un uso non frequente di innalzare alla Porpora e una scelta sagace nell'innalzare, benefici chiaramente degni di essere sanciti dalla consuetudine degli altri Pontefici. Ma nell'enumerare i benefici con i quali egli rese obbligante la maggior parte di voi tutti, ammiro in particolare che a Gregorio non venne mai meno, non soltanto lo sforzo di rendersi benemerito, ma neppure il buon esito di esso, tanto che sembra che anche questo sprone fosse mosso rapidissimamente allo scopo dalla volontà del Cielo. Ciò tra le altre cose è soprattutto dimostrato dal fatto che, mentre fuggiva il carro del tempo nel suo pontificato, cadde il Giubileo, piissima celebrazione di penitenza la quale, affollatissima di centinaia di uomini accorrenti, egli consacrò con quanto grande magnificenza delle chiese e con l'esposizione delle ossa dei santi! Quanto decoro le diede sia aprendo che lastricando che ampliando strade? Quanta abbondanza di viveri, di granaglie, di messi di ogni tipo accumulò? Di quanti pellegrini non soltanto nutrì ma infiammò la pietà, con immensi e religiosi istituti? Con quanto grande disponibilità di ospizi per forestieri, di corporazioni, di sacerdoti, di notabili, non lo perseguì, affinché niente si desiderasse di sicurezza, ospitalità, vitto da coloro che fossero arrivati da qualunque parte del mondo? Da questo giustamente avvenne che i pellegrini di ritorno dall'Urbe proclamassero, certamente in lingue tanto diverse ma con frasi del medesimo significato, Roma patria delle genti, sede apostolica, madre dei popoli e Gregorio il più vero padre di tutti.

Qualcuno dirà che sono cose passate; che dire del recente esempio della gregoriana benevolenza? Dalle Isole del Giappone, il nome delle quali, a causa del frapporsi di amplissimi tratti di terra e di mare, era arrivato tardi alle orecchie romane, fu mandata con compiti e omaggi a Gregorio Sommo Pontefice, vicino al giorno ultimo del suo sacerdozio, una legazione illustre, la prima dall'inizio della primazia e del regno del Cristo, composta di due giovani di stirpe regale,

di ottima indole, veramente lodevoli per la grande pietà. Non avete certamente potuto supporre con quanto grande vicendevole benevolenza Gregorio li abbia abbracciati; avete visto il vecchio precipitarsi all'abbraccio dei giovani giapponesi; lo avete visto piangere offrendo a Dio le primizie raccolte nei più lontani giardini dell'altra parte del mondo. Avete visto l'apparato, gli antisti, la pompa, lo splendore delle vesti e tutti gli altri segni di onore e di amore e come quei giovani di sangue reale piangessero con pieno diritto la dolorosissima dipartita di un padre così grande. D'altra parte, perché ci meravigliamo che i benefici di Gregorio si siano diffusi per tutta la terra? Essi (se è lecito dirlo) si estesero anche al cielo. Il corso del sole e della luna, dal quale si riconoscono lo spazio degli anni e il ricorrere dei giorni festivi, viene assiduamente osservato dai matematici e di frequente si è discusso nei Sinodi e si è indagato non con indifferenza dai santissimi Padri, tuttavia non cessò mai di fluttuare, fino a che Gregorio, grazie all'opera dei più grandi astronomi e richiesto il parere dei sovrani e delle pubbliche autorità, intervenne sull'anno di Giulio Cesare e in seguito fissato dal Sinodo di Nicea, in modo che si stabilissero per noi con legge imprescindibile i moti degli astri e i ricorsi, nonché gl'intervalli, e dei tempi e delle celebrazioni. O singolare provvidenza di tale uomo, la quale non soltanto abbracciò la terra ma ridusse finanche il corso degli astri all'uso della Chiesa, e comandò, per così dire, al cielo di mettersi al servizio dei riti della disciplina cristiana!

Ma ormai richiamiamo, per favore, dal cielo l'orazione troppo vagante e riconduciamola a Roma e in Italia, dove maggiormente si ammirano i monumenti della sua sollecitudine e dei suoi benefici, e comandiamo, con pubblico bando, a tutti coloro che la sua munificenza soccorse di mostrarsi: tenderanno subito la mano moltitudini di quegli orfani, vedove, malati, schiavi, prigionieri, i nomi dei quali Gregorio conservava anche scritti e, come un amorevolissimo padre, divideva loro, anche non richiesto, alimenti, vesti, ospitalità e quant'altro secondo la necessità di ciascuno. Da questo il compianto dei poveri in tutta la città e il lamento come ad un funerale comune. Tenderanno la mano fanciulle nubili e giovanetti ingenui, dei quali, quelle sottrasse al disonore e alle minacce più grandi per la pudicizia, assegnando denari per la loro dote, mentre questi, non pochi o privi di genitori o profughi dalla patria sconvolta, sostenne, attribuendo una rendita, mentre rettamente si educavano alle lettere e ai buoni costumi. Tenderanno la mano anche la casa dei Neofiti, che egli fondò a Roma, e i Dalmati, che accolse presso la casa di Loreto perché avessero tempo per la cura delle virtù e della conoscenza, speranza della gente illirica sofferente per la grande ignoranza e la mancanza di sacerdoti. Tenderanno la mano le famiglie dei religiosi, e se manca il tempo di parlarne singolarmente, non posso però esimermi, a nome dei miei confratelli che sentono come nella mia voce di singolo oratore parlino le loro voci, dal rendere grazie immortali all'affettuosissimo Padre, dai cui generosissimi decreti siamo

nobilitati, dalla cui tutela e presidio difesi, dalla cui autorità resi autorevoli, dalla cui abbondante ricchezza risollevati e dalla costruzione di un insigne ginnasio in questa bellissima rocca e sede del mondo, onorati di gran lunga più di quanto meritassimo, tuttavia tenuti in alto dai numerosi e diversi benefici per tutto l'orbe cristiano fino ai più lontani Indi e alle Isole del Giappone nelle quali, pur se separate da grandissime distanze, penetrò la luce della gregoriana generosità e le adornò di diversi collegi e di seminari di giovani nobili. I nostri padri furono ammirati della misericordiosa attività di Tàbita, la quale e raccomandò il Principe degli Apostoli e molte vedove ricordarono, riconoscendosi a lei debitrici della vita e dell'incolumità con denari apertamente dati in elemosina. Ma quanto poco vale ogni generosità se paragonata a quella di Gregorio! Stiano intorno al tumulo di Gregorio coloro che il tesoro di Gregorio confortava, chiedano, versando lacrime e alzando preghiere al Cielo, quella grazia che la generosità di Gregorio fece iniziare da loro come pegno di benefattori. Quanto abbondantemente la stimiamo, con quanta benevolenza e facilità meriteranno a Gregorio Dio e l'immortalità di Dio, il pudore conservato di tante fanciulle, la solitudine consolata di tante vedove, la liberazione di tanti prigionieri, l'educazione di tanto grande numero di adolescenti, la suscitata protezione di tutte le genti e infine i trionfi di tanti martiri! Parlo dei martiri; che cos'altro infatti potrei dire siano tanto il romano quanto il remense domicilio degli Angli, istituiti e con gli aiuti e per le decisioni di Gregorio, se non due seminari di martiri? Perché in quel suolo in cui Gregorio Magno pose la semente della religione cristiana, dalla stessa il nostro Gregorio sembra aver riportato una gloriosissima messe di pii e una ricca vendemmia di sangue tra ostacoli, unghie, scorpioni, aculei, croci e fulmini e tuoni di altri tormenti. Fu giusto infatti che Dio Onnipotente rendesse illustre il pontificato di Gregorio, che le Furie dell'Inferno avevano incalzato di nuovo con la crudeltà degli antichi tiranni e con le tempeste come ancora una volta perturbarono quello della Chiesa nascente, con la primitiva virtù dei Cattolici, con i trofei degli antichi patimenti, con i monumenti dell'antica forza e con le gloriosissime vittorie dei martiri.

Te adesso invoco, Sommo Pontefice, te, dico, per noi estinto ma dal Cielo (come religiosamente crediamo) risplendente; hai finalmente navigato fuori delle Sirti della terra e, passato oltre gli scogli di questa vita, hai quiete nel porto più desiderato. Molte cose ci hai lasciate che loderemo, molte che imiteremo: la resistenza alla fatica, l'opera indefessa nel conoscere e nel risolvere le questioni, la serietà ornata di singolare gentilezza, l'impegno nell'accrescere la religione, la frugalità, la parsimonia, la pietà nel pregare Iddio, l'assiduità nel sopraintendere alle cose sacre, l'equità dei giudizi e l'innocenza. Ma io nulla ammiro di più che l'incredibile tua mitezza mai intaccata dalle offese e l'inaudita moderazione dell'animo nel sommo potere di tutte le cose, cosicché, sebbene al culmine di una dignità tanto grande, nondimeno, quasi agendo da privato, odiavi l'intemperanza e l'insolenza, non insuperbito neppure dall'altissimo sacerdozio,

da nessuna delle voci degli adulatori, da nessun applauso del popolo acclamante. Colui meditava, io credo, sulla debolezza e sulla fragilità delle cose umane e sul momento estremo, che sarebbe un giorno arrivato, allorché tutto quanto e ovunque ci fosse di onore, di gloria, di celebrità, sarebbe svanito. Questa stessa città, questa stessa basilica del Principe degli Apostoli, questa corona di Padri che una volta videro Gregorio risplendere per i sei portatori, per l'aurea e come curule sella e per le altre insegne della maestà pontificia, gli stessi in questi giorni lo hanno visto esanime, ridotto al livello degli altri mortali, giacente nel feretro e gettato dall'altezza del Soglio Pontificio nella sozzura di una squallida tomba. Questa è la fine, questo è il tramonto di tutti gli onori: su questo scoglio qualunque cosa che gli uomini ammirano urtando si frange, in queste tenebre e in questa solitudine deve piombare tutto ciò che risplende agli occhi dei mortali. La morte è norma del vivere in maniera devota e costumata. Non percorre rettamente lo stadio della vita colui che non tiene fisso lo sguardo alla meta di quello stesso stadio. Questa è la lode, questo il culmine della sapienza: desiderare vivendo ciò che morendo si dovrebbe desiderare.

4) Orazione tenuta dal padre Stefano Tuccio nel giorno della festa di Santo Stefano nel Sacello Pontificio

Se una luce proveniente da lontano ci spinse verso il Dio che vagiva nella culla avvolto in fasce, Padre Beatissimo, era certamente cosa molto giusta che l'oggi ci mostrasse un soldato combattente. A questo infatti il comandante della nostra milizia e principe della nostra unione, vestì la trabea come divisa per arruolarci nel suo accampamento quali pugili, atleti, guerrieri contro la tirannide degl' Inferi, che non sembri cosa straordinaria se tanto presto siamo chiamati dal presepe alla polvere e al sole, dalla stalla allo stadio, dal vagito alla tromba, dai sonagli agli strepiti delle armi, dal ferro e dalla paglia al turbinare delle pietre. Ora imploro te che l'universo mondo oggi guarda combattere con coraggio, quale intercessore e pilastro della mia orazione, affinché io non abbia la vergogna di temere colui che parla di un così pugnace soldato. Non privare la mia inadeguata parola di un qualche presidio dal Dio che ancora non sa parlare, affinché in questo augustissimo consesso, io possa non solo adornarti con la parola, ma quasi farti vedere a chi ascolta mentre vieni pubblicamente a battaglia fino alla morte con i principi dei Giudei. Quanto a me, Beatissimo Padre, potendo io mostrare molte cose dell'odierna battaglia e della vittoria del divino Stefano, tuttavia lasciato da parte il resto per le angustie del tempo, dirò brevemente, per prima cosa le cause di una tanto grande battaglia, quindi il pronto amore, da ultimo la natura e l'esito della battaglia; mentre io porto avanti queste tre parti nell'ordine proposto, pensate, Padri Beatissimi, che noi siamo stretti in un patto, chiamati in causa. E perché l'orazione prosegua dalle cause della guerra fino al faticosissimo primo contrasto e scontro, Dio fin dai tempi

più lontani aveva scelto il proprio figlio perché, acerrimo vendicatore della comune ignominia degli uomini, da forte sfidasse il Diavolo, dal quale vinti e ingannati col più grande disonore, i nostri progenitori davano frustate contro ogni figlio, sfidato il capo annientasse e per di più scacciasse dalle are, dai templi, dalle case delle genti, ove aveva portato scompiglio servendosi dell'inganno e dell'offesa, la morte. Ma poiché l'esercito e i comandanti dei geni del male sparsi per il mondo intero, avevano così gettato avanti le lunghissime radici della propria dominazione, così assediato a guisa di ladroni ogni via e passaggio per il Cielo e così da ultimo armato i propri seguaci, che con una grande forza si potevano sia fermare sia eliminare, mostrò non solo come la vittoria si decidesse con le armi, ma come fosse molto pericolosa e cruenta. Perciò egli stesso duce e fondamento della nostra salvezza entrato nella prima schiera, difensore delle nostre scelleratezze, superò le macchine dell'Inferno, nemiche e schierate contro, non come Annibale un tempo le rupi alpine abbondantemente equipaggiato, ma con amplissimo spargimento del proprio sangue, perché quelli a Gesù più vicini comprendessero di dover in futuro spianare da soli la strada a se stessi soltanto con la grande forza del proprio sangue, spesso contro schiere formate non di nemici, spesso ora perdute le armi, ora coraggiosamente riconquistate. Poi fissò a se stesso e ai suoi la Chiesa e la misurò come un qualche ordine schierato nell'accampamento, come un campo e un'arena militare, vendicatrice e madre di lode guerriera, ornamento dei fedeli, pretorio del romano Senato, torre di David contro il volto di Damasco, dalla quale pendessero gli scudi, ogni armatura dei forti.

Ma dichiarata ormai la guerra attraverso il primo degli ambasciatori dalle truppe dei Turchi nel regno, primo tra tutti Stefano scalò le mura della nemica Babilonia per piantare sulla sommità il felicissimo trofeo del nostro comandante; primo in quest'ascesa, aquilifero per gli altri, sperimentò l'arma sanguinaria del terribile nemico, certo pronto a conquistare il diritto alla corona murale, come esigeva l'auspicio del suo nome; primo tra i mortali allettò col piacere della vita mortale e con gli occhi fissi a terra, morendo per la casa e per il focolare, alzò una gloriosa testimonianza, un vero e proprio vessillo di una vita migliore. Oh, fortunato giovane! A te solo molto più saggiamente di quanto si convenga all'età, sembra che nessuna potenza e nessuna dignità si posseggano più vergognosamente di quelle che toccano in sorte agl'incerti e agl'ignavi anche nell'ozio, e possedendole grazie alle più grandi fatiche e battaglie, tu conquistasti a Dio una gloriosissima vittima e a te stesso, per esempio ai posteri, un trionfo. Tu, poiché colui che diventerà, per la veemenza dei Cristiani, seme del sangue dei martiri, fosti il primo a fecondare, irrigandola del tuo sangue, la seconda Chiesa come il Paradiso, del quale si nutrono con grande abbondanza tutti quegli alberi che erano stati da Dio piantati. A te solo tra tutti l'ornata palma della vittoria riservava queste cose come premio altissimo, perché tu fossi colui accesi dalla gloria del quale, in vita e in morte, più tardi innumerevoli fanciulli,

vergini, oratori, filosofi, senatori, re, alacremente si liberassero, per l'immortalità, di una mortalità che è di tutti e inondassero di un diluvio di tanto copioso sangue, ricoperte dal quale e offuscate dal fulgore della religione cristiana, le religioni di tutte le altre genti si nascondessero lontano. E queste dunque furono le cause del doversi da Stefano combattere; considerate ora il genere delle armi, che io proposi per la seconda parte. Pesante e pieno di difficoltà egli sentiva il prezzo per andare avanti: ritenne dunque di doversi ben provvedere di armi forgiate non da mano umana ma divina, quanto più possibile valide tanto all'offesa quanto all'apparenza. Cercate intorno da ogni parte il martire: accorgendovi che c'è in lui qualche cosa di indifeso, non desiderate un elmo sul suo capo? Che cos'altro era per colui il suo castissimo amore per il Cristo, cioè per il suo capo? Egli infatti fece sì che questo amico illustre e coraggioso, dotato di conoscenza e volontà, sperimentate le forze con le quali assaliva il capo, fosse dal nemico crudelmente straziato di ferite; del qual modo di amare niente è più degno di ammirazione, come pure niente può essere più amaro che il morire, in particolare per coloro, dato che c'è la saggezza con la gioventù e la gioventù fa fiorire la saggezza. Cercate la corazza sul petto? Pensate che questa fu la sopportazione di tutti i mali e di tutte le fatiche; certo questo petto, questa porpora, questa doppia porpora ebbe quegli in onore e carissimi tra le cose per l'eternità discendendo alla Chiesa dispersa e al banchetto nuziale; Stefano restò a colui massimamente unito, e quale primo soldato di un pugnacissimo re, rifulse anche delle insegne regali. Volete voi ora ascoltare, ritengo, con quale spada abbia combattuto, quale altro aspetto divino abbia avuto il fulmine dell'orazione e la forza asperrima nel disputare, come una differente battaglia di spada dalla doppia lama, con la quale ferisse da una parte e dall'altra gli avversari e abilmente ritorcesse i colpi di coloro che ferivano contro chi aveva scagliato! Che cos'altro? Volesse il cielo che non ci fossero allora per noi stati angusti, circoscritti limiti, così non per il parlare, così non per l'ascoltare! In quanto grande numero e con quanto grande ammirazione potremmo seguirlo, sia nel disprezzo delle cose del mondo, per così dire con doppie gambiere perché i piedi e gli stinchi non offuscassero di polvere colui che risplende, sia quando al suo corpo come a un più che sfrenato cavallo danno ora di calcagni ora di freno, sia mentre tiene a bada con quello della divina tutela come con uno scudo qualsiasi quelli che gli sarebbero stati nemici, sia mentre senza toccare le luci illumina gli arcani, parimenti specchi della saggezza e difese dei Giudei, sia mentre respinge gli avversari con i fulmini dei prodigi celesti!?

Tralascio le severe parole, o per meglio dire le minacce, con le quali, come con arieti, si abbatteva sulle ricchezze di Gerusalemme; tralascio gli aspri rimproveri con i quali, come nemico armato di fruste di cuoio sferzava la Sinagoga. Nulla dico dei discorsi bellissimi al popolo, con i quali, come su carri falcati, giustamente portava la corona, lo scettro del Cristo, attraverso le vie e le piazze della città; tralascio la virtù dell'animo, così che parlerò bene della sua

doppia forza, manifestamente ammirata allora nelle azioni, nel qual genere fosti primo dei Diaconi, primo nel mangiare attraverso le famiglie il cibo comune, poi nella contemplazione dei beni divini, per penetrare con gli occhi fino agli spazi del Cielo e alla visione del Re del Cielo, oh fortunatissimo soldato! Soldato dirò, o non piuttosto beato? Quale ti videro coloro che sedevano nel Concilio? Beato, io dico, poiché il pudore della verginale castità che in tutta la vita tu custodisti inviolato benché vivessi nel corpo, aveva quasi del tutto cancellato l'orgoglio del corpo; beato, poiché la conoscenza e l'interpretazione dei reconditi misteri nella quale mirabilmente eccellevi è fortuna del Cielo piuttosto che della terra; beato infine, poiché era consuetudine che tutte le schiere nemiche delle quali prendesti su di te il peso fossero distrutte da un angelo piuttosto che da un uomo. Fin qui dell'armatura del soldato, ora sulla natura e sull'esito della battaglia; come assaggiaste quell'ultima parte della mia orazione che avevo fatto molto breve, vi prego ascoltate con grande benevolenza. E a questo punto vedo che mi si potrebbe chiedere chi sia stato l'agonoteta, quale il nemico, quali gli spettatori, quale l'arte di combattere, quale l'onore della vittoria: ascolta ora, Beatissimo Padre, poche parole su ciascuno. Fu per la prima volta agonoteta colui del quale nessuno più glorioso si può desiderare, Dio infatti, vestito di natura umana, istituì una gara per premio della gara: oh soldato degno dell'agonoteta, oh agonoteta più che degno del soldato, allorché il Pastore che tanto ci ama si offrì per allontanare dal proprio gregge la morte! Questi a sua volta, primo di tutto il gregge, fu immolato alla strage, al tumulo, agli altari del proprio Pastore: si immolò lo stesso Re dei Santi e Pontefice Massimo, vittima al Dio che la nostra empietà aveva offeso. Questi, in verità, primo dell'ordine dei Diaconi, assistette, ministro, al sacrificio del Pontefice Massimo, quegli confermò e sancì con terribile morte il testamento con il quale vi designava eredi di queste ricchezze e della regia. Questi sigillò il testamento e le tavole dell'Imperatore e Re di tutti non con la cera, ma, primo testimone, con il sangue: quegli, con l'intero suo corpo, procurò alla tua Chiesa una scarnificata e cruenta ma grande dote e un tesoro. Questi, primo di tutti i parenti e amici, procurò con il proprio sangue parafernale ricchezza alle nuove nozze; oh, soldato tanto simile all'agonoteta e tanto degno di contendere per la primogenitura nel martirio con l'innocentissimo Abele! Voi certamente, come eroi designati, vi consacraste con il vostro sangue, culle della Chiesa che ancora fino a quel momento quasi vagiva, la medesima missione della fede vi straziò con strage fraterna, voi, integerrimi custodi della verginità, insegnaste che la prole cresce non per la terra, ma per il Cielo. E finanche il vostro sangue sparso a terra chiamava Dio con un giusto grido, sebbene l'uno alla vendetta, l'altro al perdono. Ma anche in tutte le altre cose, quanto tu in quel tempo, quanto tu più degno di quella dignità! Infatti, egli al nascere della Chiesa, tu al suo mezzodì, tu con quell'inumana azione e modo tanto grande anche dal Cielo, quegli col gemito faticoso della vita e della morte, quegli al futuro tu al presente agonoteta consacraste l'azione. Avete visto l'agonoteta e il più glorioso degli agonoteti martiri: conoscete ora la genia dei

nemici. Con un solo avversario Stefano non riuscì a sostenere una battaglia a armi pari, allorché il più forte dei nemici sprona le coorti, soltanto uno discute pubblicamente del Regno del Cristo: grandi le scosse, più grande l'ammirazione. Come mai, a questo punto, buon Dio, sorgono molti gruppi di contraddittori? La sinagoga dei Liberti, la sinagoga dei Cirenei, la sinagoga degli Alessandrini, la sinagoga di quelli che l'Asia aveva mandato, la sinagoga di quelli che erano venuti dalla Cilicia; questo coraggio di un unico uomo aveva atterrito il popolo degli Ebrei al punto che ritenevano di non dover avvicinare quell'uomo se non in torme? In seguito fu tuttavia gran cosa non temere la moltitudine, più grande dimostrarsene degno, il massimo trattenerla; quanto varrà l'averla sconfitta? Ma perché io ricordo le sinagoghe? L'intero popolo, la cittadinanza tutta insieme, eccitata dagli uomini più illustri alla distruzione di uno solo, grida, si agita, colpisce con grande tumulto. Ma è per me abbastanza, Beatissimo Padre, dire in nome tuo le cose semplici, di più prendere l'attenzione di qualcuno; per tutto il tempo, guardiamo a ciò che egli disse, fece, insegnò, vedremo come Stefano abbia combattuto non soltanto con i nemici presenti della vera religione, ma anche con i futuri, cioè a dire con gli eretici. Forse che non dimostrò pienamente con reiterate parole che il medesimo Dio è quello dei profeti e del Vangelo? Rovinino dunque i due principî dei Manichei, quanto più si accende con sempre maggiore fervore dello Spirito Santo fatto discendere sugli Apostoli; si allontani la vostra borsa di ladri da Dio, dal Figlio di Dio, dallo Spirito Santo, con quanto maggiore chiarezza e frequenza si apre all'unità, dunque al Sabelliano quale buon sacerdote; mise alla prova, giudice, il Figlio di Dio e chi sta alla destra della Divina Onnipotenza: dov'è mai, Ariano, la tua famosa ineguaglianza!? Forse che mentre afferma che Gesù mutò le tradizioni di Mosè, non provoca e uccide il Cristo? E mentre afferma che non è altro il Figlio dell'uomo dall'altro che siede alla destra della Divina Onnipotenza, ma che sono lo stesso, non allontana le due ipostasi di Nestorio? Molte cose sono costretto a tralasciare, ma non posso trascurare quella importante: dalla vita, dalla fede, dalla sepoltura di Stefano, così come da un'armeria, quante armi possono venirci in soccorso contro i Lutero, gli Zuinglio, i Calvino e contro tutte le altre pesti del nostro secolo, con i quali è nato nella nostra comunità lo scontro sul rito di celebrazione, su quello di iniziazione mediante l'imposizione delle mani, sul potere dell'ordine degli Apostoli, sull'onorare religiosamente il corpo dei morti, e altro!? Da una parte la manifestazione di un animo perverso, da una parte con tanto singolare devozione noi seguiremo il soldato che colpisce con grande eleganza e tenacia nell'arena, coraggioso, vigilantissimo nelle stragi, il soldato che previene i mali che vorranno vincere ciò che avete di più caro? E queste sono le cose che riguardano i nemici manifesti; infatti se io enumerassi anche quelli che non possono tentare gli occhi, non ci sarebbe alle parole alcun confine.

All'arte vengo e al modo del combattere: si combatté prima discutendo, indi minacciando. Stefano non si gettò con le stesse arti nell'una e nell'altra battaglia:

considerate colui che disputa. Combatte con lo scudo e con la spada fronteggia gli assalti dei nemici, e non soltanto fronteggia, aggredisce anche, lacera, insanguina; ora turba argomentando, ora sbigottisce consentendo, ora atterra disapprovando. Risplende nel giovane la serenità, brillante fu in quel perfetto oratore l'eloquenza fatta di cose più che di parole. Solo e non mai meno solo, raccoglie intorno tanto grande moltitudine da credere che quella gli sia stata posta davanti per ricevere da lui il nutrimento piuttosto che la paura: incalza con argomenti, sorprende con profezie, folgora con prodigi. Tale è nel discutere, ma non è lo stesso nel minacciare: là aveva sostenuto la parte di colui che agisce, qui la parte di colui che sopporta. Rovinano, spezzano, allontanano, le sinagoghe: egli si accinge non a respingere la violenza, ma a sopportarla. Lacerano il martire con infami ingiurie, tace; lo afferrano, lo incatenano fuori della città, quando trasportano il patibolo, parla: piega coloro che trascinano i sassi, che trasportano il legno del sacrificio. Oh straordinario e mai udito modo di combattere! A nessuno resistere, a tutti cedere, non ferire ma essere ferito, chinarsi e essere schiacciato piuttosto che alzarsi e sovrastare più che mai glorioso; riconosco il mistero della croce, riconosco la manifesta tolleranza di Dio, riconosco il capo trafitto, e nessuna cosa sembra terribile, nessuna cosa sembra intollerabile alle membra straziate. Trasferiti ormai gli ornamenti delle lodi dall'ingiuria che si deve scagliare a quella che si deve sopportare, dalla gloria all'ignominia, dalla gioia alla miseria, tu in verità, nobile giovane, che cosa mettevi in opera benevolo tra tanti malevoli, mitissimo tra fiere minacciose, luminosissimo in verità tra la polvere della tempesta, innocentissimo sotto la raffica armisonante delle pietre? Ma tu vivesti realmente il tuo destino secondo la natura e secondo la fede; te e i tuoi, noi tutti, a Dio difensore consacrasti, desti soltanto inizio all'olocausto, ora deve compiersi con la morte. Qui c'è per te l'ultima astuzia, l'ultimo residuo campo per il tuo coraggio: quello ferisce ormai con i sassi e con le pietre le due schiere, l'amore per il Cristo dove più comincia a risplendere deve essere indebolito. Non devono essere da te pretesi doni né devono essere attesi gli omaggi degli amici, ma le squisitissime calunnie dei tuoi generali; non i doni dei parenti, ma densissime piogge di pietre; non le pie sollecitudini dei genitori, ma l'odio della sinagoga matrigna. È stato preparato per te nella dipartita dell'anima non altro letto e guanciale che un deserto petroso e salato, non un tappeto intriso di altro consiglio che del tuo sangue, non altri saluti e lacrime di quelli a te più vicini, che gli annunci dei malaugurosi presagi dai quali siano a te vietati l'acqua e il fuoco. Non una sola volta siano fasciate le tue ferite da coloro che godono di quella morte, ma grazie a coloro le ferite si infuocano di ferite, nessuna interruzione si dia al bruciore e al dolore non ci sia termine o requie. A gara tutti vicendevolmente lo feriranno affinché a ogni leggera puntura del tempo, la moltitudine delle ferite lo rivesta di gravità in tutto il corpo; nessuna parte, nessun membro invocherà tregua dalle ferite, perché non si perda il trofeo che tocca a ciascuna parte. Oh, inaudita! oh, incredibile forza dei dolori! Ma nella notte più dolorosa, quegli pensa che tu sei colui che non rimarrà allora

vuoto e privo di frutti; mentre infatti, quasi all'ultimo respiro per i sassi dei carnefici renderai preghiere al Cielo, farai nascere dal Cristo tuo Signore, la luminosissima lampada della Chiesa, il piccolo frutto delle tue lacrime, e nel terreno del tuo martirio, il germoglio e il rosso fiore dal tuo sangue. Vai avanti ora, giovane mite e coraggioso, volgi l'animo non al tuo strazio, ma agli spettatori raccolti attorno a te, i quali, in general catena, da ogni gente, ordine, età, volgono la propria mente e il proprio pensiero all'odierna palestra e alla gara; le osserva il sacro rito di coloro che guardano ammirati, come da quelli avevi appreso a vivere religiosamente, ora quelli a loro volta da te dispongono di morire con coraggio. Aspirano a ciò folle di martiri dalle fornaci, dalle miniere metallifere, dalle caverne, dai patiboli; aspirano a ciò tenerissime greggi di vergini che difesero il valore del pudore offrendosi alla morte; aspirano a ciò gli anacoreti dai monti, dalle spelonche, dai dirupi, dai covi delle fiere; aspirano a ciò, scopritori di un martirio lungo nel tempo, anche i martiri britanni, dei quali alcuni, il rinnovato furore di Gezabele allontanò dalle sedi paterne, mentre di altri mise all'incanto, all'asta, i cospicui patrimoni, alcuni rinchiuse in fetide prigioni, altri torturò con feroce scudiscio, con il morso delle fiere, con croci, con armi appuntite. Dei suoi figli, quale calamità, tristezza, solitudine, carneficina di questi, sopportò? quante volte fu costretta a volgersi dal latte al sangue di coloro i quali aveva generato? quante volte la mitezza, lacerata dalle spade del diritto piuttosto che da quelle della morte, versò lacrime? Tu vedi, invittissimo martire, piene le carceri, pieni i ceppi, piene le croci e le fosse di martiri! Tendono a te le mani tutti coloro che sono confortati dalle tue pietre, rinnovati dal tuo coraggio, infiammati come da sottoposte fiaccole, dal tuo pensiero e dal tuo amore accesi verso Dio; come desiderano la gloriosissima morte di quello, non temano le sue fatiche. Unisciti a questi, presentati a questi con l'azione. Tu sei colui che fa passare l'apostolica maestà dell'autorità e della disciplina attraverso le opposizioni dei fianchi e ora dei corpi da salvaguardare, poiché se tanto grande varietà di spettatori non è ancora abbastanza, o splendido pugile, si avvicina tuttavia ai combattimenti, spettatore massimo dalle eccelse altezze dei Cieli, il Cristo tuo signore. Forse che colui che sarebbe stato conveniente far cadere tu non mantieni diritto, sollecito del tuo pericolo e del tuo combattimento, diritto perché si prepari a portarti un soccorso leggerissimo e velocissimo, diritto perché dichiari che questa palestra, questa battaglia egli ha in comune con te, diritto perché in qualunque luogo te, grondante sangue, accompagni con paterna pietà e regale favore!? Ho detto diritto, ma neppure di rimanere diritto è contento. Ordinò che lo stesso Cielo al quale era di difesa si aprisse con un enorme squarcio: certamente la forza incredibile del mutuo amore con il quale aveva strettissimamente legato gli animi vostri, non sopportava che noi rimanessimo lontani dalla vista e dal cospetto. Sali ormai vincitore sul carro trionfale, e il Duce Immortale più che mai indomito si riserva a te, in Cielo si apre ormai l'ingresso al trionfo, cantano per te i peana e gli epinici del trionfante coloro che ieri cantarono i canti del genetliaco al Dio

presente. Ricreerà colui che è stanco chi aveva aiutato te nell'arena, bacerà colui che torna, abbraccerà colui che è divenuto forte, asciugherà le lacrime e il sangue. La medesima rabbia dei medesimi nemici, nel luogo e pressoché nello stesso tempo attraverso prove inique, come un popolo che grida minaccioso, consociò quelli, li consociò la comunione della battaglia, la medesima fraterna necessità e eredità, la medesima eternità del tempo, la medesima tranquillità del regno legherà noi. Ho detto.

5) La Passione – Orazione composta dal Padre Stefano Tuccio

Questo di oggi giorno tanto funesto e triste quanto fu cosa straordinaria e atroce vedere Dio morente, vuole sbocchi alle lacrime, alle parole di dolore, all'afflizione della mente, alle parti dell'orazione, perché non sembri mostruoso se oggi tutta la natura ha urlato con una mai udita energia, con la quale sferzò gli elementi, sferzò gli astri. Mi sembra che molte parole gonfie di commiserazione e di lamenti si debbano tralasciare per la brevità del tempo, ma se non c'è spazio per nient'altro, vi farò tuttavia vedere l'altissimo Signore dei Santi in veste inconsueta: non nel trionfo della venerazione ma sul patibolo, nello strazio non nel tempio, non mentre offre l'altrui sangue ma mentre riscatta col suo proprio inusitato sacrificio la terra, il mare, l'universo tutto, violati dalle malvagità nostre. Pensate che voi siete venuti a una cerimonia e a un sacrificio, concentrate la vostra mente, fate tacere la vostra lingua. Ponete per prima cosa davanti ai vostri occhi quella straordinaria Libra, che dalla più lontana memoria dell'uomo è sospesa tra cielo e terra: poggiando i padri ebrei su uno dei suoi piatti le umane scelleratezze, sull'altro invece ciò che sacrificavano con un tanto grande apparato, quel primo piatto pesava tanto di più da affondare i mari e la terra. Versavano il sangue delle vittime, non cancellavano dalle anime neppure una piccolissima parte delle colpe; la legge rovinava i debitori, poiché le offerte valevano un prezzo minore di quello della malvagità del debito. I volti e gli occhi di tutti si volsero tuttavia all'Altissima Vittima dell'Altissimo Sacerdote, della quale gli antichi vati avevano divinato che avrebbe nuovamente messo in equilibrio i pesi per una più esatta bilancia e avrebbe abbassato il piatto sovrastante, alzato quello depresso. Eri tu, augustissima Croce, quella alla quale era riservato l'accadimento di cose tanto grandi; tu l'antica lite, tu le aspre querimonie che Dio suscitava nei mortali, i mortali in Dio, prendesti su di te. È assiso su di te, come arbitro onorario, il figlio comune delle parti in conflitto il quale, affinché non permanesse duramente ciò che a noi era venuto dal secondo padre assunse sulla sua propria persona ogni assenza di causa, tutte le asprezze delle querimonie. Sopportò di essere abbandonato dal Padre, affinché cessasse di farci pagare la malefatta del traditore; intontito subì e sopportò lo stringersi dei denti per l'asprezza delle nostre uve affinché, dopo tutto questo, non avessimo a dolerci che cotesto male che veniva dal peccato dei padri si fosse

infiltrato fino a noi. Estinta ormai la fiamma delle discordie, è ormai questo il patto, la pace sancita da un altissimo mallevadore e messaggero che, mentre cammina tra le lance dei combattenti, sparge dall'una e dall'altra parte sangue oltre misura. Ma tu, antica casa d'Israele, fino a che punto ti dorrai della tua sorte, poiché ti si è ordinato di obbedire a una legge durissima senza nessun'altra speranza di premi che quelli che poteva offrire un testamento, scritto alla maniera delle bestie non del testatore! Deponi l'antico dolore: è stato trovato un olocausto tanto più santo di quello dell'agnello o del toro, ma è lecito persino che lo stesso testatore immortale aspiri alla morte e abroghi una legge troppo severa (e ciò non è lontano dai tuoi desideri), ne stabilisca una più lieve, nel portare la quale non teme il fragore e il turbine del monte Sinai; il latore stesso della legge subisce ogni turbine e ogni tempesta per preservare te, dimora riparata, da ogni turbine e da ogni tempesta.

Non si avvicinerà nella magnificenza di un re, ma nel supplizio di un ladrone; non circondato da un'aura splendente, ma turpemente sfigurato dalle unghie dei piedi alla sommità del capo; non per tremare di fronte alla morte su un trono, ma sul durissimo legno; non per atterrire il tuo accampamento con il clangore delle trombe, ma perché un furfante predichi attraverso la tua città con voce di corno e di araldo. Oh situazione mutevole dei tempi: colui al quale si sacrificava con le più grasse tra le vittime si è ora trasformato in sacrificio più umano di quello che dilania le pecore del gregge! Ma voi che avete ascoltato qualche cosa della vittima, ascoltate ora qualche cosa di coloro che la immolarono. Chi e quali furono coloro? Ogni genere, ogni condizione, ogni ordine degli uomini di sicuro svelava nella morte di quello gli auspici della comune salvezza; cadrebbe per la congiura di tutti, per mano di tutti? Perciò si cospirò dai cittadini contro di lui, incredibile malvagità; dai suoi compagni, ciò che ferisce profondamente l'animo; da coloro che si erano affidati alla sua guida, ripugnante genere di parricidio; da coloro dai quali aveva ottimamente meritato, della qual cosa nulla è più doloroso; dal consesso dei sacerdoti, alla santità del cui ordine nulla è più estraneo; dai primi tra i cittadini, dovere dei quali era sedare piuttosto che eccitare il tumulto; dal governatore romano della Giudea, perché si applicasse la più equa legge di condanna; dall'inverecondo tetrarca della Galilea, e non sembra che lo scellerato carnefice ne abbia provato fastidio; dai soldati, per una maggiore sfrenatezza verso un insolentissimo furto; e perché non mancasse alla fine la vile legge del popolo, dalle donnette e dalle serve. Quanti misfatti in un solo unico misfatto! Perché enumero uno per uno i singoli immolatori? Fu armata dalla pubblica autorità la concitata temerità della moltitudine, come di fronte al più pericoloso nemico dello Stato, affinché da ogni ceto d'Israele si riconoscesse in colui, secondo l'uso sacrificale, l'immagine dell'agnello pasquale, affinché il sangue di lui asperso sugli stipiti spingesse il sanguinario pugnale del sicario notturno. Non concludete niente, crudelissimi torturatori: questi tormenti si mutano nei trofei di chi risorgerà; colui certo cadrà, ma cadrà, al

modo di Sansone, non prima di aver visto cadere con sé ogni vostro Stato. Mi rivolgo ora a te, nefasto Governatore Infernale, che volesti e guidasti l'uccisione di questa vittima: che cosa costruisci dagl'inganni? non capisci che le tue adunanze sono manifeste? Ti vediamo, e ti vediamo certo chiaramente minacciare le verghe, sciogliere i fasci, salire le scale della perdizione, aggirarti per le piazze, visitare i palazzi. A che tante macchinazioni, a che tanti consigli di giudici? È silenzioso il reo, tace, ammutolisce; godi se vuoi di questo silenzio, non conta nulla dal momento che l'attore lo desidera ardentemente. Ah, tu sei atterrito proprio da questo silenzio, troppo tardi cominciasti a intendere, divorasti l'esca ingannatrice, sentirai con dolore l'amo che vi è nascosto! Questa vittima, il sangue della quale tu sei ora desiderosissimo di bere, butterà giù le tue are, rovescerà i tripodi, cancellerà gli auguri, solleverà le Pizie, e colui al quale, scacciato dalla città, tu ora fai vietare l'acqua e il fuoco, scaccerà un giorno te e la tua gente dai luoghi accessibili e da quelli segreti, dagli Olimpi, dai Pantheon, dai Campidogli. Ma tu Padre Onnipotente di una sempiterna prole che cosa fai? Perché ti vediamo indugiare di fronte a così indegna calamità del figlio? Perché non piuttosto fulminante, tonante e in qualche modo e in qualche luogo manifesto? Forse tu che, come straordinario sacerdote di questo sacrificio, rivolgi alla maniera di Abramo la spada contro il figlio, di certo riflettevi sulla vendetta della tua dignità violata dall'umana scelleratezza!? Ma la vendetta non sarebbe stata pari all'ingiuria se tu avessi con alcuno combattuto vittorioso a risarcire la ferita del tuo onore, se tu Dio non avessi combattuto con Dio; stette in battaglia per noi il tuo unico figlio, parimenti compartecipe della tua e della nostra natura. Tu, in lui che aveva assunto sulle proprie spalle il peso delle nostre colpe, dell'ira e dell'odio, riversasti tutta la violenza eccitata dalle offese, tutta la violenza accumulata nel tempo, ma non versasti lacrime (se è lecito parlare così), Padre: il venir meno del sole, infatti, il tremare della terra, il cadere delle pietre, lo spaccarsi dei sepolcri, erano il tuo urlo e il tuo lamento: con questa cerimonia, con questo funerale, vendicasti te stesso con la morte del figlio. Ma perché mai ci meravigliamo che proprio il Padre di tutte le cose abbia congiurato a sconvolgere allo stesso tempo ogni ordine degli uomini, ogni disordine delle Furie? Quello stesso che noi uccidiamo, si consacra e si immola da sé, Massimo e Eterno Pontefice, giacché quale potestà avrebbe potuto avere forza contro di lui, se egli stesso non avesse voluto, e come un sacerdote Feziale, che fossero suoi le catene, i ceppi, la croce? E penso che quelli siano stati i lacci, quelle le bende, quella la stola, quelle le insegne di un sacerdote tanto grande. Oh, non meno stupefacente che commiseranda mutazione! Ritenne che si dovesse da lui ornare di un qual divino splendore delle vesti Aronne, suo sacerdote, colui al quale apparteneva la scelta delle vesti, gli affidò quel culto che lo stesso Aronne meritò. Commettendo peccato, fu mutata in spine la benda di bisso del capo, in sangue il rosso di giacinto, in umore delle ferite l'oro, in catene la cintura, in strepiti di fruste i campanelli, in due segni del patibolo le due pietre di onice che pendevano dagli omeri e, infine, il pettorale ornato di gemme in

una piaga sanguinante del petto. Chi mai non sconvolgerà questa luttuosa metamorfosi? a chi non verrà strappato il cuore?

Riflettete ora sul tempio che a questo sacrificio fu consacrato. Non state per vedere il tempio coperto di Gerusalemme, ma l'orribile colle del supplizio dei colpevoli; lui non collocato tra due Cherubini, ma tra due ladroni; non la verga fronzuta del pontefice, ma la canna preparata per colpire il capo; non le tavole di pietra sulle quali fu incisa la legge, ma l'autore della legge lacerato da ferite; non uno splendido seggio marmoreo, ma una durissima croce di legno; non un altare di profumo, ma un fetidissimo mucchio di cadaveri; non un aureo candelabro cesellato di mirabile fattura, ma la densissima caligine di una notte improvvisa. Oh, differente culto, oh dissimile apparato! Ma ormai quale coltello, quale fuoco usi tu nel sacrificare, Augustissimo Sacerdote, principio dell'universo e capo del sacerdozio? Quel tuo amore di noi tutti, singolare e straordinario, offre se stesso in luogo del coltello e del fuoco. Non di altro coltello, non di altro fuoco ebbe bisogno Dio per immolare se stesso, affinché noi vedessimo incise le note della stessa incredibile benevolenza verso di noi non su tavole, non su colonne, non sul bronzo corinzio, ma sul suo corpo straziato. Oh, inaudito ardore e incendio dell'amore, ancor più mirabile perché non di schegge manca, non di legna secca per nutrirsi: si nutre della sua stessa forza ed egli stesso è di se stesso folle incendiario e nutrimento. E non fu spento dal turbine dei tormenti, né dalla pioggia di sangue scorrente dalla croce, né dalla tempesta dei dolori, anzi tanto più splendidamente brillava quanto più indegnamente la dignità del morente: solo tremava nelle vene esangui mentre ancora viveva e respirava, solo non senza gloria in una morte non gloriosa, solo senza cedere agli stanchi torturatori. Rabbrividì il mondo tutto davanti a tanto crudele strage, non ebbe paura l'amore ma divenne più forte; impallidì il sole, spentasi la luce che era in uno con il sole, e con l'insperata defezione nascose l'ignominia del suo creatore. Ma quell'ignominia che il sole non poté sopportare, sopportò l'amore e assunto allora su di sé il compito del sole, rese manifesto tutto quanto era nascosto nei responsi dei vati. Finanche la Morte che bussò anch'essa alla luce della vita; certamente pentendosi dell'azione, per espiare la propria malefatta restituì alla luce molti di quelli che aveva chiuso nel sepolcro e nella spelonca degl'Inferi. Ma non si pentì l'amore, per il quale, infinitamente desideroso della nostra salvezza, non fu proprio nulla, e tutto il dolore che arrecò e tutto il sangue che fece versare al Dio che è amore. Quali grazie possiamo rendere noi miseri a un amore tanto grande!? con quali compiacenze possiamo ricambiare un così grande beneficio? Tu, vindice e custode della libertà nostra, imprimi nei nostri occhi e nelle nostre menti una sempiterna memoria di un tanto grande sacrificio, di una così manifesta benevolenza divina. Innalza nel nostro pensiero il sacrario del tuo amore affinché, iniziati ai suoi misteri, immoliamo a te noi stessi vittime per la vittima: tu chiedi infatti con forza questo particolarmente, questo glorioso monumento di onore e di lode a imprese tanto grandi.

Summary

Stefano Tuccio (1540-1597) was an important figure in the early Society of Jesus: he was master in rhetoric and theology, and he had been commissioned by Father General Claudio Acquaviva to prepare the text of the *Ratio studiorum*. He is best remembered as a dramatist, and author of six Latin tragedies. Collected here are five epideictic orations from the archives of the Gregorian University. Only the funeral oration of Pope Gregory XIII has been previously published–and that in 1585! The sermons illustrate the good relations between Gregory and the Society of Jesus. The orations are written in Neo-Latin prose with an introduction highlighting the history of Jesuit rhetoric, Tuccio's rhetorical and theological formation, and the stylistic characteristics of his sermons. Various linguistic and historical footnotes explain elements in the Latin text. Tuccio considered himself an important theologian, a self-estimation validated by his sermons.

Sumario

Stefano Tuccio (1540-1597) fue una importante persona en los primeros años de la Compañía: fue Maestro de Retórica y de Teología, y había recibido del Padre General Claudio Acquaviva el encargo de preparar el texto de la *Ratio studiorum*. Pero es como dramaturgo y autor de seis tragedias latinas, como es mejor conocido. Se ofrecen aquí reunidos cinco discursos epidéicticos, sacados de los archivos de la Universidad Gregoriana. Hasta ahora sólo la oración fúnebre del Papa Gregorio XIII se había publicado, y ¡ello tuvo lugar en 1585! Estos sermones demuestran las buenas relaciones existentes entre Gregorio y la Compañía de Jesús. Los discursos están escritos en una prosa neo-latina, con una introducción que destaca la historia de la retórica jesuita, la formación retórica y teológica de Tuccio, y las características de sus sermones. Varias notas a pie de página, lingüísticas e históricas, explican algunos lugares del texto latino. Tuccio se consideraba a sí mismo como un teólogo importante, una apreciación de sí, que se ve convalidada por sus sermones.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU
NOVA SERIES
Vol. 3



Leyenda de los Santos [Beato Iácopo da Varazze, O.P.]

Félix Juan Cabasés, S.I.

La Leyenda de los Santos es la obra más conocida del Beato Dominico Iácopo da Varazze (1228-1298). No sólo es la obra de la que más manuscritos se conservan, después de la Biblia, sino que, apenas llegada la imprenta, fue objeto de incontables ediciones en su original latino y en diversas traducciones, porque este Año Cristiano era de obligada presencia en todas las Bibliotecas monacales, catedralicias, parroquiales . . . El libro inspiró una parte importante de la iconografía medieval, y constituye un testigo insustituible de la espiritualidad y de la piedad cristianas entre los siglos XIII y XVI. Ofrecemos la trascripción íntegra del único ejemplar conocido de la edición hecha en Sevilla y en 1520 por el impresor salmantino Juan de Varela, texto idéntico o muy similar al que el período 1521-1522 fue libro de cabecera del convaleciente Íñigo de Loyola, cuya conversión a Dios acompaño e inspiró.

Copublicado con Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Roma/Madrid, 2007.

€ 70,00 (€ 60,00 a los subscriptores)

FRANCISCO DE ESTRADA (1519-1584): EL MEJOR PREDICADOR DE LA NACIENTE COMPAÑÍA DE JESÚS

Ignacio Vila Despujol, S.J.*

Sus primeros años de jesuita[1]

Francisco Estrada nació en Dueñas (Palencia) aproximadamente en 1519.[2] Todavía no fundada la Compañía de Jesús, en la cuaresma de 1538, Ignacio estaba en Montecasino dando los Ejercicios Espirituales al Dr. Pedro Ortiz, teólogo y profesor de Sagrada Escritura de Salamanca. Ya de vuelta a Roma, Ignacio y Ortiz se encontraron con Francisco, a quien conocían, pues Ortiz le había conseguido un empleo al servicio del cardenal Juan Pedro Carafa en Roma. Francisco, junto con otros, había sido despedido por el cardenal, y ahora

---

* Ignacio Vila es licenciado en Filosofía, Teología e Historia. Profesor en el colegio Sant Ignasi de Barcelona, cuya historia escribió *Sant Ignasi-Sarrià. Història d'un col·legi centenari* (Barcelona: Col-legi Sant Ignasi, 1995). En la actualidad está escribiendo el primer siglo largo de la historia de la Compañía de Jesús en Barcelona (1539-1659), que desde 1545 se concreta en el Colegio de Belén. Lleva cuatro años investigando. A raíz de ese estudio, y de la importante presencia del P. Estrada en Barcelona, se dedicó a estudiar la vida del personaje.

[1] En 1547, Diego Laínez, uno de los diez primeros fundadores de la Compañía, respondió a una petición del burgalés Juan de Polanco escribiendo sobre sus recuerdos de san Ignacio y de los primeros tiempos de la Compañía, a los que Polanco completó con un *Summarium hispanum de origine et progressu Societatis Iesu*, en el que nos relata los primeros meses de la vida de Estrada en la Compañía, MHSI, *Fontes narr.*, I, 244-51. Cf. Antonio Alburquerque, S.J., *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S.Ignacio*, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005) pp. 233-37.

[2] Polanco, hablando de Estrada en 1539, dice que "era mancebo (que no creo llegaba a 20 años)," MHSI, *Fontes narr.*, I, 245, Albuquerque, *Diego Laínez*, p. 233. Antonio Astrain, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols. (Madrid: Razon y Fe, 1912-1925) I, 204, cree que nació "por los años de 1516." Cándido de Dalmases, S.J., se inclina por el 1519 (*DHCJ*, II, 1338).

se dirigía a Nápoles en busca de un empleo, parece ser que como soldado.[3] Ignacio le invitó a juntarse con ellos. En Roma hizo los Ejercicios y se decidió a formar parte del grupo de los primeros jesuitas.[4] Por lo tanto, cuando los diez primeros compañeros fundan la Compañía de Jesús el 27 de septiembre de 1540, el siguiente jesuita por antigüedad ya es Francisco.

Cerca de la cuaresma de 1539, fue enviado a Siena con Pascasio Broët[5] y Simón Rodrigues,[6] dos de los primeros compañeros.[7] Allá "comenzó a conversar con diversas personas con mucha edificación, [...] y tirando a sí la afición espiritual de muchos; porque aunque era mancebo [...] y sin otras letras que de latín, y la práctica que de por sí había tomado de la Escritura, diole Dios N. Señor desde entonces, singular gracia y eficacia en el hablar y atraer las personas al bien."[8]

Luego marchó a Montepulciano, al sureste de Siena, llamado por la gente de esta ciudad. Sorprende cómo se lo disputan a sus veinte años personas y ciudades. Le importunaban tanto que empezó a predicar y a leer la Escritura los domingos y fiestas, y la gente llenaba las iglesias. Se confió "en Aquel que con su santo espíritu, de pescadores hizo los apóstoles predicadores de su palabra."[9] Pasó a Brescia, al norte de Italia, donde está al menos de marzo a septiembre de 1540, con igual éxito.[10]

A principios de abril de 1541 Ignacio lo envía a estudiar a París.[11] Y es de los

---

[3] "ad conditionem aliquam militarem quaerendam," MHSI, *Chronicon*, I, 64.

[4] Aunque en Venecia y en Roma, se les juntaron algunos más, sólo perseveraron, Diego de Hoces, que murió en 1538, Francisco Estrada y Antonio Araoz. Estamos en 1538, antes de ser fundada la Compañía. En Venecia, los hermanos Diego y Esteban Eguía, que volvían de peregrinar a Tierra Santa, marcharon a España, pero con intención de unírseles, como ocurrió en 1540 (Cándido Dalmases, S.J., *El Padre Maestro Ignacio* [Madrid: BAC popular, 1986^3] pp. 120-35).

[5] *c. 1500 Bertrancourt; SJ 15.viii.1536 París; †14.ix.1562 París (*DHCJ*, I, 552).

[6] *1510 Vouzela (Viseu); SJ 15.viii.1534 París; †15.vii.1579 Lisboa (*DHCJ*, IV, 3390-392).

[7] El primero era francés y el segundo portugués. Ignacio solía enviar en misión grupos de dos o tres con compañeros de diferentes países.

[8] MHSI, *Fontes narr.*, I, 245, Alburquerque, *Laínez*, p. 233.

[9] MHSI, *Fontes narr.*, I, 246, Alburquerque, *Laínez*, p. 234.

[10] Angelo dei Paradisi a Ignacio, Parma 13 de septiembre de 1540, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 48-50. Angelo Paradisi entró en la Compañía gracias a Estrada. Se dice que era novicio de la Compañía ya el 7 de abril de 1540 (MHSI, *Faber*, p. 25, nota 2). Fue de los primeros en ir a estudiar a París con Jerónimo Doménech, pero por sus continuas enfermedades en 1542 fue a Coimbra y al año siguiente a Roma (MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 65, 105, 144).

[11] Jerónimo Doménech a Ignacio de Loyola, París 11 de abril 1541, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 59.

que tuvo que huir de Francia, cuando el 18 ó 19 de julio de 1542 el rey Francisco I mandó "a todos los extranjeros sujetos al emperador [Carlos V], de dentro de ocho días se partiesen del reino de Francia sota pena de muerte y confiscación de todos los bienes."[12] Al principio pensaban que no afectaba a los estudiantes, y cuando quedó claro que sí, les quedaban solamente tres días. De los dieciséis jesuitas que había en París, nueve tuvieron que irse. Salieron a pie el 24 de julio de París a primera hora y el 26 por la noche ya tenían que estar fuera del país. Por Amiens llegaron a Flandes justo el 26, después de caminar ["andar, correr y volar," dirá Pedro Ribadeneira,[13] que era uno de ellos] 38 leguas, algo más de 200 kilómetros. Junto con Francisco estaba su hermano Antonio, también jesuita.[14] Se instalaron en Lovaina para proseguir sus estudios. Francisco había empezado en París el curso de artes [que incluía humanidades y filosofía]. Prosiguieron sus estudios de artes en Lovaina,[15] y luego Estrada empezó los de teología. A la vez que estudia, predica y da Ejercicios.[16]

En Lovaina tenemos un testigo de excepción, el beato Pedro Fabro.[17] Tenía que haber pasado a Portugal por encargo de Ignacio, pero una enfermedad lo mantuvo en cama mucho tiempo y, cuando se repuso todavía tuvo que ir a Colonia antes de embarcarse para Portugal. Durante su estancia en Lovaina, explica varias cosas de Francisco. La primera es un resumen de su predicación en la posdata de una carta: "El señor Francisco [Estrada] cada domingo continúa con sus predicaciones; y ello con un auditorio admirable, que de tal manera crece, que ya por tres veces ha sido necesario cambiar de lugar."[18] La

---

[12] Jerónimo Doménech a Ignacio de Loyola, Amberes 7 de agosto de 1542, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 100-04.

[13] *1.xi.1526 Toledo; SJ 1.ix.1540 Roma; †22.ix.1611 Madrid (*DHCJ*, IV, 3345-346).

[14] *Dueñas; SJ xi.1539 Roma; dis. x.1548 (Mario Scaduto, S.J., *Catalogo dei Gesuiti d'Italia 1540-1565* [Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968] Subsidia ad historiam S.I. 7, p. 52).

[15] De Lovaina se conservan varias cartas suyas. En una de ellas a Ignacio, antes del 14 de agosto de 1543, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 127-29, que le había dicho que pensaba que su hermano Antonio no era para la Compañía, pero que el asunto lo dejaba en sus manos, Francisco responde que él cree lo mismo, y sobre sí mismo dice "y yo me conosco para ella muy menos idóneo."

[16] Andrés Oviedo a Ignacio, Lovaina 7 de diciembre de 1543, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 153: "Mtro. Francisco de Estrada, habiendo los días pasados tenido conversación espiritual con el Señor Theodorico Hesio, Canónigo de Lieja, y Inquisidor haereticae pravitatis, le ha dado los ejercicios, el cual, junto con otra persona, a quien también dio los ejercicios, se ha aprovechado mucho en espíritu, habiéndose dejado todo en manos de nuestro P. maestro Fabro para elegir el estado de vivir."

[17] *13.iv.1506 Villaret; SJ 15.viii,1534 Montmartre; †1.viii.1546 Roma (*DHCJ*, II, 1369-70).

[18] Fabro a los Padres Álvaro Alfonso y Pedro Canisio, Lovaina 28 de noviembre de 1543, MHSI, *Faber*, p. 226.

segunda es en una carta a San Francisco Javier,[19] que está en la India. Le cuenta una anécdota sobre Estrada: un joven de Lovaina quería entrar en la Compañía, y su padre "amenazábale que le metería en prisión." Tras un sermón de Estrada, el padre fue a un "lugar donde estaba el prior de la Cartuja y un regente de micer Francisco [Estrada]; el dicho padre haciendo llamar a micer Francisco de Estrada, el dicho padre echóse de rodillas, y llorando con grandes lágrimas le pidió perdón, como quien le hubiese ofendido queriendo impedir a su hijo de tanto bien; y así vuelto en otro hombre, id est de muy terrible en oveja, le rogó a micer Francisco en presencia de los otros, que quisiese tener a su hijo por muy encomendado, pues nuestro Señor le llamaba para tal estado."[20]

Fabro estaba presente en el hecho que nos relata su compañero de estudios Andrés Oviedo.[21] Estrada aún no es sacerdote: "Pocos días ha que el Presidente del colegio de los teólogos, teniendo noticia de Maestro Francisco de Estrada, rogó mucho al Señor Inquisidor Hesio, procurase cómo Maestro Francisco les hiciese una exhortación, el cual rogó a nuestro P. Maestro Fabro lo concediese, y así lo concedió; de manera que fue forzado a que M. Francisco obedeciese a la tal pía petición, y así a los nueve de noviembre hizo una prédica en latín en el dicho colegio, a las nueve horas de la mañana, que duró por espacio de hora y media, por gracia de nuestro Señor, con mucha satisfacción de los oyentes, que eran en harto número."[22] El mismo Presidente, por medio del Inquisidor, vuelve a pedir a Fabro, y lo ha concedido, que Francisco haga una exhortación en latín todos los domingos, a las tres horas después del mediodía. En carta posterior el mismo Oviedo precisa algunos datos más: "Ha sido tanta la satisfacción y admiración de la Universidad, que es para loar a nuestro Señor por el grande fruto que se ha hecho y hace con sus prédicas, las cuales continúa en una iglesia parroquial de San Miguel todos los domingos y fiestas, a las tres horas. Es muy grande el número de los oyentes, así de Doctores como de Maestros, Frailes teólogos y otros muchos."[23]

Seguramente fue en este tiempo cuando Ribadeneira le preguntó "la causa de la moción que comúnmente causaba en todo el auditorio. Y él respondió que era particular don del Señor, porque de su parte no había cosa que pudiese causar aquel efecto tan grande; porque, aunque es verdad que él se encomendaba á nuestro Señor y estudiaba y pensaba lo que había de decir en el

---

[19] *7.iv.1506 Javier; CJ 14.viii.1534; †3.xii.1552 Shangchuan (*DHCJ*, III, 2140-141).

[20] Fabro a Francisco Javier, Colonia 24 de enero de 1544, MHSI, *Faber*, p. 234.

[21] *1518 Illescas (Toledo); SJ 19.vi.1541 Roma; †29.vi.1577 Fremona (Etiopía) (*DHCJ*, III, 2936-937).

[22] Oviedo a Ignacio, Lovaina 9 de noviembre de 1543, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 146-47.

[23] Oviedo a Ignacio, Lovaina 7 de diciembre de 1543, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 153-54.

púlpito, pero que cuando subía en él no sentía cosa de particular ternura y devoción; mas después, estando predicando, á deshora, unas veces al principio y otras al medio, o al fin del sermón le daba nuestro Señor por su misericordia una luz y un impulso interior con que él se enternecía y ablandaba, y en aquel mismo momento se enternecían y compungían los oyentes, porque, movido el orador, se mueven los que le oyen, y encendido el corazón del que predica, enciende y abrasa a los demás."[24]

El 9 ó 10 de enero de 1544, Estrada, Oviedo y Juan de Aragón[25] embarcan hacia Portugal.[26] [Unos siete años después, desde Lovaina P. Adrián Adriaenssens,[27] que había oído a Estrada en 1543, suspira por él,[28] pese a que hay buenos predicadores. Y en 1551, el P. Juan Bautista Viola,[29] natural de Parma, escribe desde París: "El P. Estrada es acá muy estimado entre los estudiantes flamencos, que moran en París, y dicen que en Lovaina alaban mucho sus sermones y virtudes."[30] No se puede negar que Estrada dejaba huella].

Estrada fue el mejor predicador de la primera Compañía, en un momento en que la predicación era el principal elemento de la formación cristiana, el ministerio más cotizado. Y san Ignacio además dirá de él que era el que mejor daba los Ejercicios de primera Semana.[31] Como era tan buen predicador, y a él le gustaba predicar, todo el mundo le llamaba para que lo hiciera, y en aquellos años fue a costa de sus estudios. Él mismo se lo escribe al P. Juan de Aragón desde Oporto: "Es verdad que con ocupaciones varias, tiempo ninguno he tenido para estudiar."[32] Nunca acabó sus estudios de teología; años después lo

---

[24] Juan Eusebio Nieremberg,, S.J., *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, 9 vols. (Bilbao: Mensajero, 1887-1892²) IX, 161.

[25] * ?; CJ 1542 en Alemania; †iv.1553 Lisboa (MHSI, *Fontes narr.*, I, 613 nota 32).

[26] Fabro a Simón Rodrigues, Lovaina 8 de enero de 1544, MHSI, *Faber*, 230: "Los hermanos que la presente llevan podían viva voce excusar muchas palabras mías, así en dar la cuenta por allá, que yo debo, sobre mi tardanza, como en lo demás."

[27] *1520 Amberes; CJ 1545 Lovaina; †18.x.1580 Lovaina (*DHCJ*, I, 16-17).

[28] Adriaenssens a Ignacio, Lovaina, 6 de diciembre de 1550, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 234-35: "Multi hic concionantur tum latine tum germanice, et magnus fit concursus cleri ad audiendum; sed ego frequenter ad Dominum suspiro, desiderans ut aliquem Patrem Stradam huc mittat, non dubitans quin cum maximo Dei honore et animarum fructu hic ageret."

[29] *c. 1517 Fornoli; SJ II.1540 Parma; †18.iv.1589 Milán (Scaduto, *Catalogo*, p. 155).

[30] Viola a Ignacio, París 3 de enero de 1551, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 255.

[31] Alburquerque, *Laínez*, p. 233, nota 146.

[32] Estrada a Juan de Aragón, Oporto 10 de febrero de 1548, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 87.

intentará remediar, pero sin éxito. "El don de la palabra que poseía estorbó notablemente a sus estudios, pues a cada paso le encargaban predicar siendo estudiante, aun antes de recibir las sagradas órdenes. Estudió en Lovaina, en París y en Coimbra, pero en ninguna parte acabó la carrera."[33]

Estrada en Portugal (1544-1548)

A principio de 1544 está en Coimbra, compaginando estudios y predicación. Se ordenó de sacerdote a los pocos meses de llegar a Coimbra, pues en abril ya es sacerdote, según escribe Antonio Araoz.[34] Éste, que llegó a Coimbra el martes de la Semana Santa, escribe a Ignacio: "El buen Francisco de Estrada ha predicado esta cuaresma algunos sermones. Yo le oí dos, el mandato [el mandamiento del amor, La Última Cena, jueves santo] y de Resurrección, cosa para alabar al Señor el espíritu, la sequela y fruto que se conocía y veía. Ahora pienso que ha cesado para darse al estudio: es sacerdote."[35] Sus sermones siguen conmoviendo en Coimbra, año tras año.[36]

Portugal fue el primer país donde la Compañía tuvo un crecimiento espectacular. Su superior era Simón Rodrígues. En 1546, como en España había escasez de sujetos, el P. Antonio Araoz,[37] que era el superior en España, pedía insistentemente a Rodrigues que le enviase a Estrada, pero Rodrigues "no quiere dar a Estrada, que es calandria [un pájaro], con cuyo canto caza a muchos."[38] Y pese a que Estrada a veces chocó con Simón Rodrigues, por las penitencias inmoderadas de los novicios,[39] no le dejaba salir. Araoz, que está en la corte de España desde 1546, ha logrado que el príncipe Felipe [II] escriba al rey de

[33] Astrain, *Historia*, II, 504.

[34] *1515 Vergara; CJ xii.1538 Roma; †13.i.1573 Madrid (*DHCJ*, I, 215-16).

[35] Araoz a Ignacio, Almeirín 26 de abril de 1544, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 162-63. Almeirim está al norte de Lisboa, tocando a Santarem.

[36] Martín Santacruz a Fabro, Coimbra 22 de octubre de 1545, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 232; y especialmente detallado su sermón del Viernes Santo en la catedral en 1546, Juan de san Miguel a Araoz, abril, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 266.

[37] Araoz entró en la Compañía en 1539, después de Estrada, y era sobrino de la cuñada de Ignacio.

[38] Araoz a Ignacio desde Vergara, durante el año 1546, MHSI, *Epp. Mixtae*, V, 645.

[39] Simón a Ignacio, a principio de 1547, MHSI, *Broët*, pp. 549-50.

Portugal pidiendo a Estrada.[40] También lo pide de Gandía Francisco de Borja.[41] Rodrigues para dar más fuerza a su negativa, se ampara en los reyes de Portugal, Juan III y Catalina de Austria.[42]

Dado el ejemplo de Ignacio, no era extraordinario en la primera Compañía, que algunos pidieran que les dejaran un tiempo de peregrinar en pobreza. En una de las muchas visitas de Simón Rodrigues a Coimbra, aceptó la propuesta de Estrada de ir "a ejercitar su vocación de aquí hasta Santiago de Galicia, posando en hospitales, pidiendo limosna, predicando, confesando y haciendo todo lo que el nuestro instituto pretende: y con él otro padre para confesar."[43] Antonio Astrain, S.J.,[44] resume así la peregrinación: "Dos meses se detuvo en Oporto, predicando a cada paso delante de un auditorio que nunca bajaba de tres mil personas. Todo el mundo se conmovía con aquellos sermones. Canónigos y curas, nobles y plebeyos, pobres y ricos, todos acudían al P. Estrada para recibir instrucciones espirituales y ordenar su vida cristianamente para delante. Hiciéronse ruidosas reconciliaciones, considerables restituciones, prestáronse gruesas limosnas a la cárceles y hospitales, en una palabra, fue aquello una saludable restauración cristiana que reformó gran parte de la ciudad. Lo que hizo en Oporto lo repitió en Braga, en Redondela y en otros pueblos de Portugal y Galicia."[45] A la vuelta todavía se quedó en Oporto un mes y medio. "Y llegando al colegio [de Coimbra], fuéle dado el oficio de barrendero y a su compañero hicieron cocinero; con los cuales quedan tanto o más prósperos que con toda la veneración de los ciudadanos del Puerto [Oporto].[46] La conclusión

---

[40] Ignacio a Juan Queralt, rector del colegio de Barcelona, Roma a mitad de 1547, aunque los editores piensan que es de 1546, MHSI, *Epp. Ign.*, I, 532. Ignacio cree que si Estrada va a la corte del príncipe Felipe [II], Araoz podría darse una vuelta por Barcelona, donde hacía mucha falta.

[41] Andrés Oviedo a Ignacio, 24 de febrero de 1547, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 342; y I, 349, Valencia 20 de marzo de 1547: es del P. Oviedo, en la que escribe que Borja quería que Estrada fuera a Sevilla. Borja: *28.x.1510 Gandía; SJ 2.vi.1546 Gandía; †30.ix.1572 Roma (*DHCJ*, II, 1605-611).

[42] En una carta a Francisco de Borja le dice: "Vistas as cartas de vossa ilustre Sria. acerca da ida do P. Estrada, faley a el-rey, e lhe dey conta do serviço de N. S., que estaua determinado responder-me que o não mandasse, que ao presente auya cá necessidade d'elle, e que, se fosse necessario, o escreueria a mestre Inaçio," Rodrigues a Borja, Lisboa, 6 de octubre de 1547, MHSI, *Broët*, p. 565.

[43] Francisco Enríquez a Ignacio, Coimbra 23 de noviembre de 1546, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 17-18. La carta, muy larga, está escrita después de la vuelta de Estrada. La peregrinación debió durar por lo menos seis meses, por lo que saldría en el mes de mayo.

[44] *17.xi.1857 Undiano; SJ 8.viii.1871 Poyanne; †4.i.1928 Loyola (*DHCJ*, I, 258-59).

[45] Astrain, *Historia*, II, 504.

[46] MHSI, *Litt. Quad.*, I, 22.

que saca de todo ello el P. Francisco Enríquez[47] es que "fue esta salida del P. Estrada cosa que dio mucha noticia de la Compañía por todo este reino."

En verano de 1547 Estrada está en Lisboa predicando, con gran audiencia y gran fruto. El Chantre de la catedral de Lisboa, "movido del Nuestro Señor *instrumentaliter* dal Padre Maestro Simón y de Estrada, llegó aquí los días pasados con propósito de hacer gran mundanza de vida." Está haciendo los Ejercicios en Coimbra.[48]

A principios de 1548, ha ido a Oporto a predicar. Su compañero de estudios, el P. Juan de Aragón le pide que "le escriba el fruto que allá se hace." No cree que deba hacerlo, sino que lo atribuye todo a Dios. Y que las obras que hace, "plega a su Divina Bondad que las obre no solamente por mí, mas en mí; de manera que no solamente sea yo canal por do pase el agua, mas vaso en que se recoja tanto en abundancia, que tenga que dar a los otros con quedar yo lleno."[49] Después de atribuir a Dios todo el mérito, Estrada responde a su pregunta: "Mis predicaciones, después que en esta tierra entré [Oporto], son tres cada semana; el fruto dellas vese por aumento cotidiano de confesiones, y comuniones, y paces, y restituciones, limosnas, oraciones, libramiento de presos, subsidio de hospitales, separación de amancebados, visitación de enfermos necesitados, ordenación de testamentos y ejecución de obras pías, en las cuales confío Dios Nuestro Señor dará siempre aumento, pues claramente se ve ser Él el que todo esto obra." Le amplía alguno de estos frutos. Como Juan le ha escrito que [¿los de Lisboa?][50] tienen "*saudade*" de él, contesta que mayor "deben sus ánimas tener de Dios; porque si la ausencia de la criatura causa desconsolación, ¿cuánta debe causar la del Criador?" También aquí se explaya con humildad, y se apoya en que Dios es la única fuente de agua viva.

Simón Rodrigues le ha dicho que vaya a Coimbra a tener la cuaresma. Deja Oporto[51] a trompicones: el domingo *in quinquagesima* [el anterior al miércoles de ceniza], se despidió de la ciudad con dos sermones, pensando partir al día

---

[47] †6.vi.1561 Évora ? (Josephus Fejér, S.J., *Defuncti primi saeculi Societatis Iesu (1540-1640)*, 2 vols. [Romae: Curia Generalizia, 1971] II, 106).

[48] Melchor Núñez a Martín Santacruz, Coimbra 27 de septiembre de 1547, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 66.

[49] Estrada a Aragón, Oporto 10 de febrero de 1548, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 84-87.

[50] Juan Aragón a Martín Santacruz, Lisboa 5 de junio de 1548, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 513. No dice de qué ciudad son los que tienen añoranza, pero dado el contexto no puede ser Coimbra, ha de ser Lisboa.

[51] Rodrigo de Meneses a Santacruz, Coimbra ¿junio? de 1548, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 526. "Andaba el Puerto [Oporto] muy deseoso de tenerle allá esta Quaresma; mas pudo más la necesidad que Coimbra tenía, y así [Simón] le trajo, aunque con harto sentimiento del Puerto."

siguiente. Pero al acabar el sermón de la tarde del domingo, se le presenta una embajada de parte de la ciudad pidiendo que al menos esperase la respuesta de Simón a una carta que le habían escrito. Estrada condescendió en quedarse hasta el miércoles de ceniza [*feria IV Cinerum*], "en el cual día me hicieron también predicar; y la quinta [feria, jueves] estando para me partir, por la mañana me vienen a decir que estaba la iglesia llena de gente, que esperaban mi predicación; de suerte que hube de ir a predicarles [...] partiéndome luego ese día."[52] Completa la semana predicando cada día en el lugar donde está: Rifana, Agueda, Boton. El domingo 19 de febrero después de comer llegó a Coimbra. "Vª Rª, pues me ha hecho venir aquí, ruegue al Señor que sea mayor el fruto del que acullá se hacía, que cierto yo no lo pensé de ver tan grande." Acaba pidiendo a Rodrigues que cuide de Oporto, sobre todo de los jóvenes.

Estrada por fin en España (1548-1550)

Sorprendentemente se conmueve Rodrigues y en abril[53] envía a Estrada a España. Llegó a Salamanca el 18 de abril. Como Araoz está enfermo en Barcelona, y se necesita alguien para tratar asuntos en la corte de Valladolid, seis días después, el día 24, Estrada pasa a Valladolid.[54] En Salamanca, Melchor Cano ha empezado a atacar a la Compañía, por eso la llegada de Estrada puede ser providencial y así lo hace notar el P. Miguel Torres:[55] "Nuestro Señor parece que nos da manifiestamente a entender la providencia especial que tiene desta buena obra [la presencia de la Compañía en Salamanca], porque, estando en este fuego, mueve su divina piedad a Mtre. Simón [Rodrigues], a que con repugnancia del reino y sin se lo haber pedido nosotros, nos enviase aquí al Mtro. Francisco de Estrada, por ver la necesidad tan grande que dél aquí tenemos, con no se lo haber podido sacar de aquel reino por otra parte hasta ahora ninguno, habiendo sido tan requerido para ello."[56] Francisco Estrada unos meses después escribe a Ignacio preguntándole si ha de volver a Portugal. Ignacio le contesta "que su voluntad es que se difiera el tornar a Portugal," a no

---

52 Estrada a Simón, Coimbra 20 de febrero de 1548, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 88-89.

53 En una carta escrita el 25 de abril de 1548 por Manuel Godinho a Martín Santacruz, que está en Roma, desde Coimbra, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 103, se dice: "Chegou João Fernandes de Salamanca, que foi cô o Padre Estrada, o qual foi cô muita alegria recebido do Doctor Torres," que era el rector.

54 Miguel Torres a Araoz, Salamanca 25 de abril de 1548, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 493. Es un añadido a la carta escrita el 24.

55 *23.viii.1509 Alagón (Zaragoza); CJ ix.1546 Roma; †24.x.1593 Toledo (*DHCJ*, IV, 3824; MHSI, *Borgia*, II, 524-27: su voto de entrar en la SJ lo hizo en Gandía en 1546).

56 Miguel de Torres a Araoz, Salamanca 24 de abril de 1548, MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 492-93.

ser que insistan los reyes o Rodrigues.[57] Ignacio en agosto de 1548 se ha enterado de la situación de Salamanca, y le dice a Araoz "cuánto es menester para Salamanca Estrada"[58] y que basta que esté unos meses. Parece que Estrada se ha ido moviendo entra Valladolid y Salamanca, hasta que se impone la voluntad de Ignacio. Estrada irá unos meses a Salamanca, y como siempre hace furor: "la multitud de gente que con grandísima devoción le siguen de caballeros, i doctores, i catedráticos i estudiantes, todos los que pueden caber en las iglesias donde predica; i tanta, que madrugan mucho a poder tomar lugar, i después de llena la iglesia, se vuelve mucha gente que no puede caber."[59]

El P. Torres escribe a Francisco de Mendoza, cardenal de Burgos, en los mismos términos, precisando el tiempo de sus sermones: "Un compañero nuestro, que se llama el Mtro. Estrada, ha predicado desde la septuagésima y toda la cuaresma en S. Martín, excepto tres sermones, los cuales pidieron con mucha importunación los señores del cabildo, en los cuales todos ha hecho nuestro Señor grande fruto."[60] Todo esto se lo dice para animar el deseo del cardenal de fundar y dotar el colegio de Salamanca. El eco de los sermones de Estrada llega hasta Valencia: "son grandes cosas las que se escriben de sus sermones," y cómo ha cambiado la ciudad "que antes tanta contrariedad mostraba a las cosas de la santa Compañía de Jesús."[61] La Compañía española se volcará en las dos grandes ciudades universitarias de entonces: Salamanca y Alcalá, de donde entrarán muchísimos estudiantes y profesores a la Compañía y a otras órdenes. Conmovida Salamanca, Araoz enviará ahora a Estrada a Alcalá.

En este verano Araoz ha tenido peticiones para que Estrada fuera a fundar colegio en Sevilla y en Toledo. Con buen criterio no las va a aceptar: le faltan sujetos. Por su experiencia de Barcelona, sabe que es muy fácil enviar una persona a predicar un tiempo, pero si no deja allá personas con solera, viene el desánimo en las ciudades. Y no tiene todavía estas personas, a no ser que sea a costa de deshacer otras casas.[62]

---

[57] Ignacio a Estrada, Roma 4 de agosto de 1548, MHSI, *Epp. Ign.*, II, 179.

[58] Ignacio a Araoz, Roma 14 y 15 de agosto de 1548, MHSI, *Epp. Ign.*, II, 191.

[59] Juan Álvarez a Ignacio, Salamanca 26 de abril de 1549, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 176-77. Concluye con un dato interesante: "Hanme certificado que los frailes de S. Esteban [los dominicos] han dicho, que en esta cuaresma han entrado en su orden treinta frailes, movidos de nuestro Señor por medio de la doctrina y conversación de los Padres de la Compañía."

[60] Torres a Mendoza, Salamanca 26 de abril de 1549, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 182-83.

[61] Oviedo a Polanco, Valencia 1 de junio de 1549, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 224.

[62] Araoz a Polanco, Zaragoza 28 de agosto de 1549, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 267-68.

Así, Estrada al final del verano de 1549 va ocho días a su tierra, Palencia, y luego a reforzar la comunidad de Alcalá.[63] Aquí y en Guadalajara, donde también va a predicar, se sigue ganando a la gente.[64] Autoridades de Guadalajara escriben a Araoz, para que les predique Estrada el adviento de 1549 y la cuaresma de 1550, pero como antes han pedido las dos cosas San Ildefonso de Alcalá, la iglesia principal de la universidad, no ha podido ir; para satisfacerles fue a Guadalajara a tener dos sermones antes de la cuaresma. Después de oírle, el conde de Mélito, Diego Hurtado de Mendoza, "determinó venirse él y traer toda su casa [a] Alcalá a oír al Padre Mtro. [Estrada], y así ha estado esta cuaresma en Alcalá."[65] En Alcalá el fruto es el mismo que en Salamanca.

Francisco de Villanueva[66] sigue notificando que "de otras partes desta comarca han venido a pedir al Mtro. [Estrada] con mucha insistencia quisiese irles a predicar por allá algunos días." Cita Paracuellos del Jarama, Ocaña, Cuenca. En la cuaresma de 1550, Araoz y Estrada han vivido juntos en Alcalá. Ambos han de ir a Roma. El 14 de abril, Estrada salió para Valencia. "Hubo gran sentimiento en el pueblo, de su partida."[67] El 18 Araoz va a Valladolid. En un resumen de su estancia que hace el P. Dionisio Vázquez[68] meses después, y de lo que ha hecho Dios por medio de ellos, distingue los dos estilos de actuar: "uno de los cuales [Araoz] por medio de coloquios privados y conversaciones familiares, y el otro [Estrada] con sermones públicos, y los dos con asiduas confesiones y con el ejemplo de vida, de manera maravillosa, han sido de provecho. De ese modo derribaron la altanería de los Doctores, zarandearon los títulos de los Maestros, conmovieron las turbas de los escolares, pacificaron los sentimientos del pueblo, de modo que parecía como si el antiguo esplendor de los estudios hubiera vuelto a Alcalá."[69]

---

[63] Araoz a Ignacio, Valladolid 19 de septiembre de 1549, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 283. En un principio había pensado enviarlo a Toledo, pero el arzobispo Siliceo no es muy amigo de la Compañía.

[64] Francisco de Villanueva a Araoz, Guadalajara 31 de octubre de 1549, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 300.

[65] Villanueva a Ignacio, Alcalá 1 de mayo de 1550, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 386-89.

[66] *1509 Villanueva de Plasencia (Cáceres); CJ ix.1541 Roma; †5.v.1557 Alcalá (*DHCJ*, IV, 3976-977).

[67] Villanueva a Ignacio, Alcalá 1 de mayo de 1550, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 386.

[68] *1527 Toledo; CJ 1550 Alcalá; †28.iii.1589 Madrid (*DHCJ*, IV, 3911).

[69] Vázquez a Ignacio, Alcalá, septiembre de 1550, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 223.

El 3 de mayo llegó a Valencia, después de predicar en Cuenca.[70]

Ya hace tiempo que Estrada piensa en ir a Roma, desde que Ignacio les ha convocado para 1550. En enero de 1549 ya tenía concedida la profesión,[71] pero Estrada rehúsa hacerla "hasta ir a Roma."[72] Quiere hacerla en manos de Ignacio.

Sus primeras predicaciones en Barcelona (1550-1551)

Ignacio en 1550 ha acabado la redacción de las Constituciones de la Compañía y pide a los primeros padres y a algunos de los antiguos compañeros que vayan a Roma a dar su opinión sobre ellas. Durante todo el año 1548 Araoz estuvo en Barcelona enfermo, y aquí recibió ya la carta de Juan de Polanco[73] por encargo de Ignacio, para que empezara a avisar a algunos de ellos: "Para el año del jubileo piensa N. P. será expediente (cuando el trabajo del camino no temiese) que venga él [Araoz], y el Mtro. Francisco [Estrada], y Simón [Rodriguez] y el Dr. Torres."[74] El viaje tendrá una mayor repercusión por la coincidencia de la ida de Francisco de Borja, Duque de Gandía, a Roma para anunciar al Papa Julio III su ingreso en la Compañía de Jesús, arreglados todos sus asuntos familiares. Hasta entonces la pertenencia de Francisco de Borja a la Compañía se mantuvo en secreto, no obstante el 1 de febrero de 1548 ya había hecho la profesión en Gandía, en manos del P. Oviedo.

Creixell cree erróneamente que Ignacio pedía desde 1546 a Araoz que llevara a Francisco Estrada a Barcelona. Pero es interesante leer sus palabras, para ver el aprecio que tenía de Francisco Estrada: "Ignacio, que conocía y amaba Barcelona más que ninguno, urgía al P. Araoz desde el año 1546 que enviase a dicha ciudad buenos predicadores: que no eran menester muchos; uno solo bastara; con tal que hubiese sido capaz de levantar el prestigio de la Compañía. Por esta causa, advirtió al P. Antonio Araoz, Provincial entonces de España, la conveniencia de llamar al P. Francisco de Estrada, residente en Portugal, y enviarlo a Barcelona, para que con su elocuencia y exquisito don de gentes, colmara los deseos y satisficiera a las reiteradas súplicas del Obispo D. Jaime

---

[70] Gonzalo Pertusa a Polanco, Valencia 4 de junio de 1550, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 199-200. Astrain (*Historia*, II, 504) dice que Estrada predicó en Gandía. No me consta, lo que sí es cierto es que de Valencia a Barcelona vino antes de que lo hiciera la comitiva de Francisco de Borja.

[71] "Cuanto a la licencia que puedan hacer profesión el doctor Torres, Francisco de Estrada, Mtro. Mirón y Mtre. Andrés [Oviedo] y los otros que hay, la harán," Araoz a Polanco, Barcelona 15 de enero de 1549, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 55.

[72] Araoz a Ignacio, Valladolid 19 de septiembre de 1549, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 284.

[73] *24.xii.1517 Burgos; CJ 1541 Roma; † 20.xii.1576 Roma (*DHCJ*, IV, 3168-169).

[74] Ignacio a los PP. Queralt y Araoz "ex comm.," Roma, 8 de diciembre de 1548, MHSI, *Epp. Ign..*, II, 265.

Cazador, el antiguo amigo de San Ignacio, y de tantas personas ilustres que suspiraban por predicadores evangélicos de la Compañía en la ciudad condal."[75]

Araoz desde Valladolid se ha puesto en marcha el 10 de mayo, con intención de pasar por Oñate, Zaragoza e ir a Gandía a buscar a Francisco de Borja.[76] En Zaragoza se encuentra mal de la vista, uno de sus achaques, y se dirigió directamente a Barcelona, donde espera al duque. Llevamos tiempo en que una de las constantes de las cartas de Barcelona es pedir un predicador bueno y permanente, como algo muy necesario.[77] De hecho, cuando hay un buen predicador de la Compañía, las cosas de la Compañía van bien, pero si sólo está unos pocos días, su fruto es escaso y los ánimos pronto se entibian.[78] Araoz y Estrada debieron llegar a Barcelona casi a la vez, en la segunda quincena de agosto. Araoz encargó a Estrada que predicara mientras esperaban la llegada del duque de Gandía.[79] Fueron sus primeros sermones en Barcelona, con el fruto de otras partes. El licenciado Arboleda, canónigo de Cuenca, que ha recibido una carta suya, lo refleja en la contestación: "Una letra de V. M. recibí, fecha en Barcelona a los ocho de septiembre, y muy grande consolación con ella en saber lo que nuestro Señor ha obrado en aquella ciudad con sus sermones."[80] Fueron pocos días, porque Borja llegó el 10 de septiembre. La venida de Francisco de Borja, por una parte, creó duda protocolaria en los "consellers," pues no sabían si tenían que ir a visitarle como antiguo virrey que era o no;[81] y por otra, fue

---

[75] Juan Creixell, S.J., *San Ignacio de Loyola*, 2 vols. (Barcelona: Subirana, 1922) I, 355. En 1546, Araoz aún no era Provincial de España, lo será en 1547. La única carta en que Ignacio habla de esto, es en el informe que da a Torres en Roma el 10 de septiembre de 1546, MHSI, *Epp. Ign.*, I, 422, en que hablando del encargo a Araoz en Alcalá de Henares sobre la reforma de los monasterios de monjas, le dice "la 2ª, que, procurándo[lo] con doña Leonor Mascareñas, se tomaſe medio para hacer venir Francisco de Estrada a la corte del príncipe, porque después, si fuere tanto necesario, quedando el uno, pudiese ir el otro a Barcelona para ayudar a tal reformación." En carta posterior, Ignacio precisa que el que se quede en la corte sea Estrada, y Araoz el que vaya a Barcelona.

[76] Araoz a Ignacio, Valladolid 4 de mayo de 1550, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 391.

[77] Ignacio a Queralt, Roma, febrero-marzo 1550, MHSI, *Epp. Ign.*, II, 696: "2°. Del predicador que piden de acá, como muy necessario."

[78] MHSI, *Chronicon*, II, 105, n. 251: "Et licet P.Araoz aliquando, ibi concionatus esset, quia tandem inde cito recedebat, incalescentes amicorum animi ad domum Societatis instituendam facile tepescebant, et ideo concionatorem aliquem stabilem nostri exoptabant."

[79] MHSI, *Chronicum*, II, 105, n. 251: "iniunxit P. Araoz Magistro Francisco Strada ut, donec Gandiae Dux eo pervenerit, suis concionibus civitatis eius homines consolaretur."

[80] Arboleda a Estrada, Cuenca 18 de octubre de 1550, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 475.

[81] Frederich Schwartz y Francesch Carreras y Candi, *Dietari del Antich Consell Barceloní*, 28 vols. (Barcelona: Henrich y Companyía, 1895) IV, 219. Setembre. Dijous XI. "Aquest dia fonch per los honorables conselles aiustada promenia per la venguda en la present Ciutat del Illustre Duch de Gandia que era stat en temps passat loctinent de sa magestat en lo present principat lo qual arriba

provechosa para la futura iglesia de los jesuitas de nuestra Señora de Belén en la Rambla barcelonesa: Borja contactó con un antiguo amigo suyo, Juan Bolet, mercader y cambista de Barcelona, para que les ayudara económicamente.

Salieron pronto de Barcelona. La comitiva de Borja la formaban unas 25 ó 30 personas,[82] de los que nueve eran jesuitas.[83] Fueron por tierra: sabemos que pasaron por Aviñón, Parma, Bolonia, Ferrara y Florencia, y llegaron a Roma el 23 de octubre.[84] Durante su estancia en la ciudad eterna, Estrada hizo la profesión en manos de Ignacio el 1 de febrero de 1551.

El viaje de vuelta nos interesa porque Estrada se quedó unos días en Barcelona. El 4 de febrero dejaron Roma. Araoz y Borja habían determinado volver a España por Francia y entrar por el País vasco, pero cambiaron de opinión "por ciertos rumores y dudas que tenían estando en Francia."[85] Araoz dejó a Estrada en Gerona para que predicara dos o tres días en respuesta de una petición que hicieron a Ignacio los magistrados de la ciudad, y el grupo se vino a Barcelona. Borja no quiso entrar en la ciudad, y se fue dos leguas más allá. Los restantes se quedaron tres días en Barcelona, del 17 al 20 de marzo. Eran Araoz, el bachiller Solís,[86] Diego Mirón,[87] Miguel Ochoa[88] y Francisco de Rojas.[89] Salieron el 20 por la mañana y Estrada llegó de Gerona el mismo día por la tarde, con la intención de quedarse la Semana Santa, para descansar y predicar.

El impacto de Estrada en Barcelona fue grande. Predicó cada día de la Semana Santa, "o en púlpitos, y otras veces asentado en una silla a las tardes." Personas que atacaban a la Compañía han venido a pedir perdón. "Otros muchos, y personas importantes, parece y nos dicen que andan 'percutientes

---

a X del corrent per veure sil anirien a visitar y fonch conclos que noy anassen encara que sia stat virey traent exemplar del Reverendissim don Pedro de Cardona Archabisbe de Tarragona qui essent stat virey apres quant venia de Tarragona no li foren a visitar."

[82] Cándido Dalmases, S.J., *El Padre Francisco de Borja* (Madrid: BAC popular, 1983) p. 84.

[83] Sus nombres los tenemos en Astrain, *Historia*, I, 291.

[84] MHSI, *Chronicon*, II, 104-05, n. 250. Carta de Pedro Tablares a ¿Francisco Villanueva? [Rector de Alcalá] sobre la explicación del viaje de Borja a Roma y de los jesuitas que fueron con él. La carta está escrita en Roma 28 de octubre 1550, MHSI, *Borgia*, III, 844-50 (appendix altera).

[85] Queralt a Polanco, domingo de Ramos 22 de marzo, aunque la carta no salió hasta el 1 de abril, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 521.

[86] "Hic oppidi Vergara parochus fuerat et Societati se paulo ante hoc tempus addixerat" (MHSI, *Litt. Quad.* I, 492, nota 1).

[87] *1516 Valencia; CJ 1541 París; † 25.viii.1590 Roma (*DHCJ*, III, 2686).

[88] *Urtaroz; CJ x.1547 Roma; †1.x.1575 Siracusa (Scaduto, *Catalogo*, p. 107).

[89] No pudimos encontrar ninguna información exacta.

pectora sua' [Lc 23,48], que antes de los sermones del P. Mtro. Estrada no nos tenían ni miraban en muy buena opinión." Juan Queralt, S.J.,[90] cree que Estrada con sus pocos sermones ha movido más que todos los otros en toda la cuaresma.

Cuando Estrada se iba a ir, llegó el obispo de Segorbe, Gaspar Jofré de Borja,[91] y le mandó decir que no se fuera sin verle. Quería oírle predicar. Viniendo a Barcelona se había topado con Francisco de Borja, quien le concedió que Estrada le esperara. Éste predicó en Santa María del Mar ante el obispo, y se fue a Zaragoza el 1 de abril, camino de Burgos, su nueva residencia. Estrada se llevó como compañero a un hermano, Juan Cusola [Santacruz].[92] Ignacio le había mandado que le acompañara alguien, y éste quiere hacerlo. En Barcelona viven los jesuitas tan pobremente que no les duele que se lleven a alguien.

A raíz de la venida de Estrada, Jaime Cazador, obispo de Barcelona, escribió a Ignacio pidiéndole que le enviara de nuevo a predicar en Barcelona. Ignacio le contesta: "Del Mtro. Estrada, habiéndole enviado S.S. [el Papa Julio III] á Burgos, a instancia del cardenal de Mendoza, obispo de aquella ciudad, y comenzándose allí un colegio con ayuda principalmente del mesmo cardenal, y también de otros particulares, V. Sría. puede ver lo que yo podría hacer para que él fuese a predicar ahí esta cuaresma. Siempre que haya oportunidad para que él ó otro de los nuestros sirva a V. Sría., a gloria de Dios N.S. y ayuda de sus ánimas, yo recibiré en ello muy especial contentamiento."[93]

Los años de Burgos (1551-1554)

Estrada llega a Burgos para dedicarse a sus ministerios, predicar y dar Ejercicios, y trae el encargo de fundar un colegio en aquella ciudad, con rentas suficientes para mantenerlo. Llegó con su compañero Juan Santacruz. Simultanea las dos cosas. En principio se va a hacer cargo de la situación respecto al colegio. El cardenal Francisco de Mendoza da cincuenta mil maravedíes que "es muy poco

[90] *c. 1517 Omells (Lérida); CJ 1545 Barcelona; dis. xi.1561.

[91] Era biznieto de Juana de Borja, la hermana del papa Alejandro VI, casada con Pere Guillem Llançol de Romaní. Francisco de Borja era biznieto del papa. Miguel Batllori, S.J., *La família Borja* in *Obras completas*, 20 vols. (Valencia: Tres i Quatre, 1993-2003) IV, Quadre IV, 27, para la familia del obispo de Segorbe; Quadre VI, 39, para la familia de Francisco de Borja.

[92] Lo germà Cussola, alias Santacruz, de Cubells, urgellensi dioecese, entrà en 1551. *c. 1525 Cubells (Lérida); CJ 1551 Barcelona; † 28.iii.1583 Palma de Mallorca (Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona, OR, Jesuïtes, HAC, Ms 2581, IX, f.. 95^r; MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 537-38).

[93] Ignacio al Obispo de Barcelona, Roma 1 de noviembre 1551, MHSI, *Epp. Ign.*, III, 713.

para haber aquí gente."[94] En la ciudad hay gente con rentas que lo podrían fundar, pero uno que lo podría haber hecho, justo antes de llegar ellos se ha comprometido con un monasterio de monjas.[95] Otro, Pedro Fernández de Velasco, duque de Frías, condestable de Castilla, lo podría hacer, pero acaba de construir un colegio, que es la envidia de Estrada, y por no conocer a la Compañía, tampoco ayudará. Además está en Valladolid. Si viniera a Burgos, el cardenal le podría explicar qué es la Compañía y convencerle. La única solución la ve en que muchas personas colaboren. Aparece en seguida un tal Beneditto Uguchoni, un burgalés, oriundo de Florencia, que a la larga será el más efectivo.

Al llegar a Burgos, Estrada recibe dos cartas de Ignacio, una de primero de junio y otra de primero de julio. En su contestación se nota la relación personal que tuvo con Ignacio y el cariño que le tiene: "Muy Rdo. en Cristo Padre mío. Jesucristo nuestro señor, luz verdadera de los que le siguen, misericordia de los que le temen, gozo de los que le aman, y premio eterno de los que fielmente y con perseverancia le sirven, sea siempre al ánima de V. R. luz, pues con la que en sus cartas da, me guía; y le sea misericordia, pues conmigo la usa; y le sea gozo, pues con sus cartas me le da; y tandem le sea el premio, pues yo no tengo con qué pagar. Dos cartas de V. R. he recibido, las cuales yo no esperaba, porque no las merecía [...]. El Señor que inspiró y ayudó para que se escribiesen, premie las escritas, y ayude para que otras muchas se escriban a gloria suya y provecho de los que las reciben."[96]

Está en Bellimar dando Ejercicios de primera semana "hasta confesar generalmente," a dos canónigos de Burgos y a uno de Palencia: "acabado de confesar a estos señores canónigos, y dándoles algún modo de se regir y conservar en el temor y amor de Dios, para de ahí en adelante, nos tornaremos todos a Burgos," que será para el primero de agosto. Ha pasado unos quince días en Bellimar, y los ha aprovechado para predicar cada día en un monasterio de monjas de la aldea.

Estrada ha escrito a Araoz pidiendo un sacerdote que le ayude a confesar. Araoz se ha comprometido con Fernando de Mendoza, hermano del cardenal,

---

[94] Estrada a Polanco, Bellimar 25 de julio de 1551, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 579. "El pueblo de Bellimar (Villímar) está a tres cuartos de legua de la ciudad de Burgos, a la parte oriental," II, 578, nota 1. En la actualidad forma parte de Burgos.

[95] Se trata de Juan Martínez, canónigo de Burgos: "ha comenzado un monasterio para doncellas, y quisiera él harto haber tenido noticia de la Compañía cuando le comenzó; que nunca para otros lo hiciera, según él dice, sino para la Compañía de Jesús," Estrada a Ignacio, Burgos 1 de febrero de 1552, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 539.

[96] Estrada a Ignacio, Bellimar 25 de julio de 1551, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 579-81. Es una pena que no se conserven esas cartas, para conocer un poco más la relación paterno-filial entre ambos.

a enviar dos jesuitas más y en enero de 1552 ya lo ha cumplido:[97] de Salamanca envía al P. Fernando Álvarez del Aguila[98] [Hernandálvarez] y de Valladolid al H. Pedro[99] del Pozo.[100] La limosna que tienen del cardenal es para cuatro personas y el alquiler de la casa. Pronto Pedro del Pozo se ordenará de sacerdote, con lo que serán tres Padres.

Su manera de reformar monasterios de monjas es muy original. Lo que explica a Ignacio que hizo en el monasterio de las Huelgas, le debió encantar al santo. Le pidieron muchas veces que fuera, predicó algunos sermones, y "Nuestro Señor las ha movido a algunas tanto, que han dejado en mi mano las quitase todo lo que me pareciese ellas tener superfluo, y lo que no conviniese a monjas. Y así entrando en el monasterio, comenzó primero la Superiora a mostrarme sus cajas, y cofres, y cámera, etc.; y todo lo que a mí me pareció, lo quitó de sí, y echándolo fuera del monasterio, se ha comenzado a dar a pobres. Viendo esto, se movieron otras, y comienzan a traerme, quién una cosa, quién otra, de lo que les parecía tenían superfluo, quien a decirme que me daría por inventario todo lo que tenía, para que yo quitase lo que quisiese y que ordenase yo; que si la mandaba quitar todo, hasta quedar sólo en una saya, que lo haría [...]. Han elegido conformes todas, *nemine discrepante*, [sinque nadie discrepara] una Abadesa y enviado al Emperador [Carlos V] para que tenga por buena la elección. No se sabe lo que responderá, porque se piensa que quiere él poner de su mano una traída [*¿de fuera?*]."[101]

En julio, han venido los duques de Frías, la duquesa ha hablado dos veces con su marido el condestable "sobre que el colegio [suyo] se aplicase a la Compañía,"[102] pero el condestable "ni ha mostrado señal de lo querer hacer"; "por el presente no hay que hablar en este negocio más al condestable." En noviembre, Araoz va a Burgos a predicar a petición del condestable, y entre esto y que Borja[103] hace unos meses habló con él, parece que "le dejó algo más

---

[97] Por lo que cuenta el mismo Araoz a Polanco desde Medina del Campo el 25 de noviembre de 1551, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 637, los envió a principios de diciembre: "a Burgos dentro de diez días, placiendo a Dios, enviaré [...] a los dos que allá por ahora piden," y da los nombres.

[98] †ix.1571 Valladolid (Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 2).

[99] †1554 Burgos.

[100] Araoz a Ignacio, Madrid 14 de enero de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 658.

[101] Estrada a Ignacio, Burgos 1 de febrero de 1552, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 538-539.

[102] Fernando Álvarez a Polanco, Burgos 21 de julio de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 753. La duquesa es tía paterna de Francisco de Borja.

[103] Bartolomé Bustamante a Ignacio, Salamanca 29 de abril de 1552, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 581. El duque se excusó diciendo que piensa que no era ésta la voluntad del donante.

blando."[104] En diciembre, Estrada con cierta euforia escribe a Ignacio: "Por esta a V. P. suplico mande poner en el número de los fundadores de casa de la Compañía al señor Benedicto Uguchoni, y le mande encomendar al Señor en vida y muerte."[105] La diferencia entre él y los otros, la explica así: "otros muchos ayudan con dineros para esto de la casa, él es el que ayuda con dineros, y trabajos, y cuidados muchos." El mismo día le detalla más cosas a Polanco. No hay que olvidar que Polanco es burgalés. El Sr. Uguchoni les "ha comprado una casa de las mayores que hay en el huerto del rey, que le costó mil y seiscientos ducados, poco más; y con lo que se ha de reparar, llegará a dos mil o más."[106] La donación la ha hecho "con escrituras muy firmes," de modo que este primero de diciembre, ya se han trasladado de la residencia de San Gil a vivir aquí. No les ha faltado persecución como en tantos lugares. Unos vecinos han ido al corregidor ya los regidores de la ciudad, "que nos embarguen la obra, y impidan los oficiales [que la reparaban], y así lo han hecho." Están con la casa medio derribada, sin tener oficiales que labren.[107]

Casi un año después, aunque Ignacio quiere que Burgos sea colegio, aún no hay rentas, así se lo escribe Estrada;[108] en cambio, al mes siguiente le anuncia que la casa está acabada y es muy buena.[109]

Da Ejercicios a sacerdotes y religiosos. Predica con el espíritu de siempre. "El fruto que el Señor hace en Burgos por medio del P. Mtre. Strada, y la devoción que a él y a sus sermones se tiene es tanta, que nunca está sin ocupaciones."[110] No sabe decir que no, y a veces necesita descanso. Ahora nos enteramos que la vocación de Antonio de Córdoba,[111] hijo de Catalina Fernández de Córdoba,

---

[104] Araoz a Polanco, Valladolid 22 de noviembre de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 853.

[105] Estrada a Ignacio, Burgos 1 de diciembre de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 856.

[106] Estrada a Polanco, Burgos, 1 de diciembre de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 857-58. Y en la nota 3 hay unas palabras de Ribadeneira: "Benedicto Oguchoni (que después fue canónigo de Burgos y fundador del colegio de Bellimar) con su limosna y la que allegó de algunos amigos, nos compró una casa en el Huerto del Rey, que es una de las principales calles de Burgos."

[107] Toda esta historia con las causas de las protestas vecinales y su solución, las explica el mismo Benedicto Uguccioni al ¿P.Araoz? desde Burgos el 18 de diciembre de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 872-77. Con un añadido del mismo Estrada: "Padre mío, porque me voy al púlpito, no escribo. Esta relación es verdadera."

[108] Estrada a Ignacio, Burgos 1 de noviembre de 1553, MHSI, *Epp. Mixtae*, III, 577-80.

[109] Estrada a Ignacio, Burgos 1 de diciembre de 1553, MHSI, *Epp. Mixtae*, III, 642.

[110] Antonio Gou a Ignacio, Oñate 21 de septiembre de 1551, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 599.

[111] *1527 Córdoba; CJ 29.v.1552 Oñate; † 24.i.1569 Oropesa (*DHCJ*, I, 954).

marquesa de Priego,[112] y tan importante para la futura provincia de Andalucía, se debe a los sermones de Estrada en el tiempo que estuvo en Salamanca, que fue como si "me despertase del sueño."[113]

Se ha relacionado pronto con la familia de Juan de Polanco: "El padre, madre, y hermanos y hermanas y parientes del carísimo Maestro Polanco son ya mucho míos. He predicado en su parroquia [San Nicolás] a su petición, y sido convidado en su casa, donde aquel día convidó todos sus parientes, y nos alegramos todos en el Señor."[114]

El hermano mayor del P. Polanco, Gregorio, en una larga carta le habla también de Estrada: "Después que vino aquí este bendito Mtro. Estrada, cuya vida, costumbres y doctrina ha cundido tanto en este pueblo, como es razón, y ha sido causa de ablandar los corazones de todos, y atraerlos tanto, que todos han conocido era gran yerro estar en otra opinión, y entre los otros han sido nuestros padres, que le son muy devotos y oyen los más sermones que hace."[115]

Araoz ha pasado por Burgos, ha saludado a los padres de Polanco, ha pulsado la aceptación que tiene la ciudad por Estrada, pese a que aún no ha podido cumplir en ese momento el sueño de Ignacio de fundar el colegio. A Estrada le incomoda y piensa que ha de ir a Roma. En este estado le encuentra Araoz, y escribe a Polanco para que le animen, y como lo pueden hacer con toda razón, les explica cómo: "El P. Estrada está muy acepto en Burgos, y como pretende partirse de allí para Roma la primavera que viene, sin duda hará gran falta; y pues a V. R. basta decirle que Lázaro está enfermo, haga el oficio que la caridad le dictare. A lo que yo puedo juzgar, el P. Estrada no se desconsolaba de detenerse más tiempo en Burgos; porque le he visto que tiene amor y satisfacción de aquella gente, y sábela tratar bien, y desea mucho que allí se hiciese algún buen fundamento; y creo por esto que aun sin mandárselo se quietaría, con representarle la falta que haría hasta dejar alguna cosa fundada."[116]

El padre de Juan de Polanco no está bien desde finales de agosto de 1552. Se lesionó entonces un dedo del pie, se le hinchó, le dieron un cauterio de fuego, "y con estas curas y dolores pasó todo septiembre y octubre." Se le gangrenó

---

[112] Hugo Rahner, S.J., *Ignace de Loyola et les femmes de son temps*, 2 vols. (Paris: Desclée de Brouwer, 1963) II, 181-92.

[113] Antonio de Córdoba a Ignacio, Salamanca 31 de marzo de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 697-702.

[114] Estrada a Ignacio, Burgos 1 de febrero de 1552, MHSI, *Litt. Quad.*, I, 540.

[115] Gregorio de Polanco a Juan de Polanco, Burgos 15 de mayo de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 713.

[116] Araoz a Polanco, Valladolid 22 de noviembre de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 836.

y se tuvieron que cortar el último día de octubre. El día de Todos los Santos, viendo que el mal afectaba a la pierna se la tuvieron que cortar. Recibido este martirio con mucha paciencia "fue creciendo el mal en el cuerpo, y el bien en su ánima." Estrada desde entonces le fue visitando todos los días. La vigilia de la octava de Todos los Santos entró en agonía. Estrada y Fernando Álvarez estuvieron toda la noche orando y animando. La mañana de día siguiente vino también el H. Pozo y el P. Álvarez celebró la misa en la capilla de la cámara del enfermo. No podía comulgar por la enfermedad, pero adoró al santísimo. Pensando que aún viviría un poco más, Estrada fue a decir misa en la misma capilla, y en el momento de la consagración, levantando la hostia y el cáliz, falleció don Gregorio de Polanco. Fue enterrado al día siguiente en la parroquia de San Nicolás.[117] En la carta a Polanco, hablando de su madre doña María de Salinas, le dice cariñosamente: "Yo tendré cuidado de suplir las veces de V R. en la visitar y consolar."

Estrada desde Burgos irá haciendo salidas menores de unas semanas a otras ciudades. En junio y parte de julio de 1552 fue a Oñate, donde estaban Araoz y Borja. Ya en el camino predicó a los jerónimos de San Juan de Ortega por mandato del legado papal Juan Poggio. Los frailes le piden que se quede a reformarles.[118] Predicó en Oñate, Vergara y Azpeitia.[119] Vuelto a Burgos, predicó hasta el último domingo de julio en San Gil, la iglesia de la Compañía. Este mismo día le dio una calentura, que fue necesario purgarle, y quedó con flaqueza de piernas. En todo agosto no ha predicado, pero sí confesado. Volvió a predicar el 1 de septiembre, que es la fiesta de San Gil, "con el mayor auditorio que me parece haber visto en esta iglesia, escribe el P. del Pozo, y con ser día feriado se juntó tanta multitud por el gran deseo que ya tenían de oírle."

Tenía que haber predicado la cuaresma del 52 en Zaragoza, pero no pudo ir. Le piden la del 53, pero no se comprometerá.[120] Durante todo el 1553 nos dicen de Burgos que está enfermo, y que vuelve de las salidas cansado, débil y flaco. En octubre, Araoz le ha mandado ir a Valladolid y Medina.[121] Dos proyectos de

---

[117] Estrada a Polanco, Burgos 14 de noviembre de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 824-27. El retablo mayor de san Nicolás es obra de la familia de los Polancos. María de Salinas, la madre de Polanco murió el 22 de mayo de 1564 (MHSI, *Laínez*, VIII, 206-07).

[118] Pedro del Pozo a Ignacio, Burgos 1 de septiembre de 1552, MHSI, *Litt. Quad.*, II, 7-9.

[119] Fernando Álvarez a Polanco, Burgos 21 de julio de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 753-54. Estuvo tres semanas entre ir y volver, "vino muy cansado flaco."

[120] Francisco de Rojas a Ignacio, Zaragoza 2, 12 de abril de 1552, MHSI, *Epp. Mixtae*, II, 702-03.

[121] Pedro del Pozo a Polanco, Burgos 3 de octubre de 1553, MHSI, *Epp. Mixtae*, III, 509. A su vuelta le vuelve a escribir, 1 de noviembre, III, 576, y le dice que ha vuelto cansado.

viajes más largos quedarán frustrados. En septiembre Jerónimo Nadal,[122] en su primer viaje a España, se lo quiere llevar a Portugal, pero por miedo a que no le dejen volver, le disuaden de hacerlo.[123] En noviembre cuenta que Nadal y Borja quieren que se reúna con ellos en Córdoba, pero el cardenal de Mendoza lo impide.[124]

Ante la petición de Polanco que la casa de Burgos "se nombre colegio y lo sea," coincide con el deseo de Estrada, que también la llama colegio, "y para esto ha dado principio: que ayer, día de S. Nicolás [6 de diciembre] empezó a leer en San Gil una lección de sagrada escritura y de los salmos; y la leerá los domingos y fiestas, después de comer en aquella iglesia, y entre semana, miércoles y viernes en nuestra capilla. Es de alabar al Señor y de gran consolación ver la gracia y la facundia que tuvo el Padre en la lección, y la aceptación y estima y devoción, con que fue oído y lo es en sus continuos sermones."[125] Como todos los jesuitas que se encuentran por primera vez con Estrada, Gaspar de Acevedo se queda admirado. En este tiempo están en Burgos trabajando en los ministerios de la Compañía los PP. Diego de Guzmán[126] y Gaspar Loarte,[127] discípulos de san Juan de Ávila, y muy amigos. Por ser Loarte cristiano nuevo, el P. Nadal los llevaría a Italia en septiembre de 1554.

Una nota añadida del P. Estrada a esta carta da un toque de humor a sus ministerios: "Son tantas mis ocupaciones con confesar y leer y predicar y dar audiencia a los que van y vienen, que me cayó mucho en gracia el decir nuestro Padre [Ignacio] que cantase yo en el coro, y que para mí solo daba licencia. Gloria al Señor que me da fuerzas para cantar en el púlpito."[128] En el resumen de su vida que hace el P. Juan Eusebio Nieremberg, S.J.,[129] nos habla de su manera de predicar: "no era con temores y espantos, sino con razones vivas y eficaces, envueltas en una maravillosa dulzura y muy tierna devoción, y

---

[122] *1.viii.1507 Palma de Mallorca; CJ 29.xi.1545 Roma; † 3.iv.1580 Roma (*DHCJ*, III, 2793-796).

[123] Estrada a Ignacio, Burgos 17 de septiembre de 1553, MHSI, *Epp. Mixtae*, III, 478-79.

[124] Estrada a Ignacio, Burgos, 1 de noviembre de 1553, MHSI, *Epp. Mixtae*, III, 577-80; 1 de diciembre, MHSI, *Epp. Mixtae*, III, 643, le dice a Ignacio que "difiere la ida a Córdoba."

[125] Gaspar [¿de Acevedo?] a Polanco, Burgos 7 de diciembre de 1553, MHSI, *Litt. Quad.*, IV, appendix prima, 680-81.

[126] *c.1522 Sevilla; CJ i.1552 Oñate; † 8.v.1606 Sevilla (*DHCJ*, II, 1857-859).

[127] *c. 1498 Medina del Campo; CJ i.1553 Oñate; † 8.x.1578 Valencia (*DHCJ*, III, 2402-403).

[128] Estrada a Polanco, Burgos 7 de diciembre de 1553, MHSI, *Litt. Quad.* IV, appendix prima, 682.

[129] *9.ix.1595 Madrid; CJ 31.iii.1614 Salamanca; † 2.iv.1658 Madrid (*DHCJ*, III, 2819-820).

ayudábale en gran manera la voz, que era suave, clara y tierna é igual á la acción con que lo daba á entender; que decían ordinariamente todos que el P. Francisco de Estrada predicaba cantando, no porque supiese los puntos de la música, sino por los altos y bajos de la voz tan á propósito de lo que decía, que se descubría bien el afecto y encendimiento interior del predicador."[130]

Francisco Estrada, provincial de la Provincia de Aragón (1554-1558)[131]

Ignacio envía al P. Jerónimo Nadal a España y Portugal en 1553, para dar a conocer a los jesuitas de estos países las Constituciones de la Compañía de Jesús. Nadal, viendo el número creciente de jesuitas y las distancias, ha planteado a Ignacio dividir las provincias de España, y poner por encima de ellas un comisario. Polanco escribe a Nadal que a Ignacio le ha parecido muy bien, y propone la siguiente división con sus provinciales: "que la provincia de Aragón, Valencia y Cataluña fuese de uno; la de Oñate, Burgos, Valladolid, Medina [del Campo], Alcalá, y si otro [colegio] hubiese por ahí cerca, fuese de otro; Salamanca, Córdoba y lo demás de Andalucía y Extremadura, fuese de otro, y lo de Portugal como ahora está. Las personas que N[uestro]. P[adre]. señala son estas. Para la provincia de Aragón, etc., el Mtro. [Francisco] Estrada, el cual podrá aún ayudar con la predicación mucho. En caso que él no aceptase de buena gana, el Mtro. [Juan] Baptista [de Barma],[132] rector de Gandía. Para Castilla Vieja el Dr. Araoz, que por sus ocupaciones en la corte es bien que tenga su provincia, o lo más de ella, cerca, y que se le quite parte del trabajo. Para lo de Salamanca, Extremadura y Andalucía el Dr. Torres. Para Portugal el Mtro. Mirón hasta que acabe su trienio [...]. El comisario sobre todas estas provincias el P. Francisco [de Borja]. Con esto se entiende por 3 años el cargo de cada uno según las Constituciones; y N. P. se holgaría que, antes que saliese de España, V. R., dejase las provincias con sus provinciales ordenados, y el comisario sobre todas 4. Y si pareciese que Salamanca debería quedarse debajo de la provincia del Dr. Araoz, o finalmente que debería hacerse otra partición, N. P. lo remite al parecer de V. R."[133]

Una semana después, el 7 de enero, Ignacio escribe a Nadal, dándole alguna

---

[130] Varones ilustres de la CJ, IX, 160.

[131] En 1552, por problemas internos en Portugal, Ignacio sacó del país al provincial Simón Rodrigues, pero para sacarlo con honor, le nombra provincial de Aragón, Valencia y Cataluña. Rodrigues estuvo tres meses por Zaragoza, Barcelona y Valencia, pero ya en Navidad estaba en Alcalá de Henares, de vuelta hacia Portugal con permiso de Ignacio. De modo que Araoz volvió a asumir la responsabilidad de esos Reinos. Así podemos decir que Francisco Estrada fue realmente el primer provincial de Aragón.

[132] *1524 Alcalá; CJ 1549 Alcalá; †3.v.1560 Murcia (*DHCJ*, I, 346).

[133] Ignacio "ex comm." a Nadal, Roma 1 de enero 1554, MHSI, *Epp. Ign.*, V, 122-23.

nueva pista, que luego no fue necesaria. Y es que el P. Mirón, provincial de Portugal, está destinado a la misión de Etiopía y probablemente haya de dejar el cargo antes de lo pensado. Le ofrece la siguiente alternativa: Torres a Portugal, Estrada a Andalucía y Barma a Aragón.[134]

Nadal les convocó a todos para abril de 1554 en Medina del Campo. En mayo, Nadal le explica a Ignacio cómo ha ido todo:[135] "Yo partí de aquí [Valladolid] a 20 de marzo para Salamanca, y vine a Medina, publiqué las Constituciones, di reglas y ordené los colegios en todo lo que me pareció necesario y útil en el Señor nuestro, y en Medina hallándose el P. Francisco [de Borja], el doctor Araoz, el doctor Torres, el Mtro. Estrada, y el P. Villanueva[136] y yo, se hizo la partición de las provincias, y se pusieron los provinciales y comisario; el doctor Araoz en Castilla y reino de Toledo; el doctor Torres en Andalucía y Extremadura; el Mtro. Estrada para Aragón, Valencia y Cataluña; y el P. Mirón quedándose para acabar su trienio [le falta un año]; y el P. Francisco sobre todos. Aceptó el cargo; et *tamen* me rogó que no le diese cargo de ánimas en él, y también se inclinó que no se llamase comisario, lo cual todo me pareció en el Señor nuestro concederle."[137]

Nos interesa lo que escribe del P. Francisco Estrada, que tendrá una gran importancia para Barcelona. "El P. Mtro. Estrada estaba aún y está en quererse recoger para estudiar; y considerando esto, hemos temperado su cargo de esta manera: que él sea provincial, y que le demos uno de Gandía que ya ha acabado los estudios de teología [el P. Baltasar Piñas],[138] con el cual pueda él secretamente pasar su teología, y con él se recoja en Barcelona por ahora, y que por no ocuparse él tanto en el cargo, de parte mía y suya se dé todo el cargo de la administración de la provincia al P. Mtro. Baptista [Barma], con que se le dé razón, y él no sea obligado a confesar, ni admita visitas que dice le estorbarían en gran manera, y que predique de ocho a ocho días más o menos, como

---

[134] Ignacio a Nadal, Roma 7 de enero 1554, MHSI, *Epp. Ign.*, V, 152.

[135] Nadal a Ignacio, Valladolid, 14 de mayo 1554, MHSI, *Nadal*, I, 247-48,. Tenemos también desde Medina del Campo 31 de mayo, MHSI, *Litt. Quad.*, III, 6-7, la narración en latín de este hecho, obra de un estudiante jesuita de 14 años, José de Acosta, el pequeño de cinco hermanos jesuitas.

[136] El P. Villanueva era el rector de Alcalá, y ahora se piensa en él para fundar el colegio de Sevilla.

[137] "En la práctica se dio a Borja el nombre de comisario, aunque ordinariamente era llamado simplemente 'el padre Francisco,'" Dalmases, *El Padre Francisco de Borja*, p. 106.

[138] *1528 Sanahuja (Lérida); SJ 1.vi.1550 Valencia; †29.vii.1611 Lima (*DHCJ*, IV, 3144). Baltasar Pinyes o Piñas, fue fundador de la Compañía en Cerdeña, Ecuador y Chile. Fue provincial de Perú.

parecerá: espero aprovechará este temperamento."[139]

De hecho la provincia de Aragón queda de la siguiente manera. El provincial de toda ella es Estrada, pero éste actuará sobre todo en Barcelona, donde residirá por consejo de Ignacio;[140] en cambio, Barma será el viceprovincial para el resto de la provincia: Valencia, Gandía y Zaragoza. Con este nombramiento ahora el que se lamenta a Ignacio es el obispo de Burgos, porque pierde a Estrada.

Su salida de Burgos la describe así un jesuita desconocido: "Después que el P. Maestro Nadal se partió desta ciudad, que fue por principio de junio, se partió el P. Maestro Estrada a 7 del mismo, y aunque al principio pareció que quedaba esta casa y el colegio como huérfano sin tal padre y fundador y que tanta opinión le tenían junto con gran afección y también alguna necesidad, pero ha placido a la divina Majestad de no desamparar a los suyos."[141]

En septiembre Estrada con su compañero Juan Santacruz (Cusola) está en Zaragoza, donde en principio el P. Piñas ha de ir a darle lecciones de teología, y acompañarle después a Barcelona.

En este mismo mes, las cosas empiezan a cambiar para Barcelona. La primera buena noticia viene de Gaspar Jofré de Borja, obispo de Segorbe. Ha ayudado primero al colegio de Gandía, luego al de Zaragoza, y ahora le toca el turno a Barcelona. Se ha enterado por Francisco de Borja y por Nadal que no hay rentas para proseguir la edificación del colegio y de la iglesia, y decide intervenir: "he mandado estos días pasados se labrase [el colegio] a mis costas, de modo que él se pueda habitar y celebrar los oficios divinales."[142] En contrapartida, pide a Ignacio que mande Padres de la Compañía a predicar la doctrina cristiana a los feligreses de su obispado. Aprovecha que Nadal parte de Barcelona hacia Roma, para hacerle llegar la carta.[143]

La noticia nos llega mucho más ampliada por una carta de Juan Santacruz a

---

139 Nadal a Ignacio, Valladolid 14 de mayo 1554, MHSI, *Nadal*, I, 249.

140 Ahora sí que tiene razón el P. Creixell cuando afirma que Ignacio tuvo un especial cuidado con Barcelona.

141 NN. a Ignacio, Burgos 1 de septiembre de 1554, MHSI, *Litt. Quad.*, III, 113.

142 Gaspar Jofré de Borja a Ignacio, Valencia 3 de septiembre 1554, MHSI, *Epp. Mixtae*, IV, 332-33.

143 Ignacio a J.Doménech "ex comm.," Roma 1 de octubre 1554, MHSI, *Epp. Ign.*, VII, 607: "Del P. Mtro. Nadal non sapiamo dove sia; ma per l'ultime lettere del primo de A[g]osto, de Barzelona, intendiamo che trattavano d'haver salvo condutto per passar Franza per terra."

encargo de Estrada.[144] El obispo de Segorbe escribió a Estrada, que estaba en Zaragoza, que se llegase a Albarracín, ciudad de su obispado, para comunicar con él ciertos negocios espirituales. El 10 de octubre salieron de Zaragoza y el 13, sábado, llegaron a Albarracín. Allá se encontraron con la sorpresa de que hacía dos o tres días habían llegado de Gandía, enviados por el P. Barma, los PP. Luis Santander[145] y Baltasar Piñas. Estrada, el domingo predicó dos sermones en la catedral, uno por la mañana y otro por la tarde, y quedó con el obispo que predicaría el día 18, festividad de san Lucas. Luego volvería con Piñas a Zaragoza. El martes 16, Santacruz se volvió a Zaragoza para no dejar sólo al P. Alonso Román,[146] pues los otros dos que estaban con él habían de partir. En la carta a Ignacio nos anuncia el itinerario de Estrada: el día de Todos los Santos ha de predicar en el Pilar de Zaragoza, y el adviento lo hará en el hospital y en otras iglesias. Estará en Barcelona para la cuaresma. El obispo Borja ya ha enviado un criado a Barcelona con el dinero para acabar la iglesia. Ha quedado que se verán en Barcelona para la cuaresma, donde Estrada le dará los Ejercicios. El obispo ha hecho un cambio notable con la presencia de Estrada: ha vendido todos los objetos de plata, excepto unas cucharas y candeleros, para pagar deudas, y sólo usa piezas "de barro." Ahora, dirá el obispo "no tengo plata ni debo nada." Añade Santacruz: "por eso tiene más que otros señores, aunque no fuese sino que no debe nada"; y que el día de la muerte nos hallemos todos "sin deudas, antes con mucho crédito."

El obispo, como no ha recibido contestación de Ignacio, aprovechando la estancia de Estrada en Albarracín, le vuelve a escribir el día 15 de octubre.[147] No dejará "de escribirle, hasta que yo sepa que V. P. sabe la intención que tengo, de hacer todo el beneficio que pueda a esta santa orden de la Compañía de Jesús." Se refiere tanto a Barcelona como a Zaragoza. Sobre el edificio del colegio de Barcelona dice lo siguiente: en él "hago hacer hacienda tan a propósito, que me escriben los que lo tienen a cargo por mí, que para carnestolendas estará de arte, que para la cuaresma se podrá predicar en él, y así hoy lo he concertado con el Padre provincial Estrada, aquí en Albarracín, que irá a Barcelona a predicar la cuaresma, y yo le iré a oír allá."

El P. Francisco Estrada en Barcelona (1555-1556)

Por carta de Baltasar Piñas, que se quedará en Zaragoza, sabemos la fecha de

---

[144] Santacruz (Cusola) a Ignacio "ex comm. del P. Estrada," Zaragoza 19 de octubre 1554, MHSI, *Litt. Quad.*, III, 169-73.

[145] *c. 1527 Écija; SJ 1554 Córdoba; † 17.xii.1599 Sevilla (*DHCJ*, IV, 3499-500).

[146] *1520 Illescas; SJ 13.ix.1549 Gandía; † 18.v.1598 Zaragoza (*DHCJ*, IV, 3402-403).

[147] Gaspar Jofré de Borja a Ignacio, Albarracín 15 de octubre 1554, MHSI, *Epp. Mixtae*, IV, 394-95. En una nota a mano se escribe que esta carta fue recibida en Roma el 15 de febrero de 1555.

la salida de Estrada: "Partióse nuestro Padre provincial [Estrada] a 3 de enero de esta ciudad [Zaragoza] para Barcelona; se llevó consigo al P. Santacruz, su compañero. Quedamos aquí tres Padres y dos hermanos, todos con salud."[148] Su viaje a Barcelona lo sabemos por el mismo Estrada.[149] Se detuvo cuatro días en el monasterio de Sigena,[150] allí les hizo "cuatro sermones y diversas pláticas," y trató cosas de sus conciencias. Llegó a Lérida, "donde luego me vinieron muchos señores y estudiantes[151] a hablar y pedir me detuviese allí." Sólo se quedó una noche. La siguiente parada fue en Igualada, que pertenecía al obispado de Vic, y el obispo,[152] que era inquisidor de Zaragoza, le había pedido que, si llegaba a Igualada un domingo o un día de fiesta, predicase a la población. Llegó un sábado, llamó al vicario del pueblo y ordenó el sermón para la mañana siguiente. De ahí fueron a Montserrat.[153] Les recibieron admirablemente y le obligaron a pararse y predicar. El sermón fue solemnísimo: un día antes convocaron a todos los ermitaños de la montaña, y presente todo el monasterio les predicó durante hora y media, y le oyeron "con gran silencio y atención." Un portero avisaba a los peregrinos que entraban que no hiciesen ruido. Luego se entrevistó en su aposento con "los principales monjes y ermitaños, y tuvimos pláticas espirituales de gran consolación."

Araoz en 1545 admitió en Barcelona a cuatro sacerdotes catalanes en la Compañía, que van a establecer la primera residencia, primero en un piso alquilado enfrente de la vicaría de la parroquia del Pino; y luego desde finales de 1552 en la Rambla, en cuyo espacio se empezará a construir la iglesia dedicada a nuestra Señora de Belén. La residencia se llamará colegio de Belén. La importancia de esta primera residencia se debía a su lugar estratégico: acogía a los jesuitas que estaban en tránsito hacia Francia e Italia, o desde allá hacia España.

---

148 Baltasar Piñas a Jerónimo Nadal, Zaragoza 9 de enero 1555, MHSI, *Nadal*, I, 276-78. Baltasar Piñas se quedó en Zaragoza, porque como dirá Estrada: "allí era menester, y porque mis ocupaciones no me dejan pasar los estudios con él, ni él está tampoco desocupado."

149 Estrada a Ignacio, Barcelona 18 de enero 1555, MHSI, *Epp. Mixtae*, IV, 524-29.

150 Monasterio de Señoras hospitalarias, fundado por Dña. Sancha, esposa de Alfonso II, reyes de Aragón y Cataluña, en 1188. Está al sur de la provincia de Huesca, a unos 17 Km al oeste del Cinca y pertenecía a la diócesis de Lérida.

151 A la Universidad de Lérida solían ir a estudiar los hijos de los nobles de los tres reinos de la Corona de Aragón.

152 Acisclo Moya de Contreras, natural de Pedroche (obispado de Córdoba), siendo inquisidor de Zaragoza, en 1554 le hicieron obispo de Vic. A la vuelta del Concilio de Trento, en 1563, fue a visitar Montserrat, donde murió y fue enterrado.

153 La ida a Montserrat de Ignacio, será un reclamo para los jesuitas. Sabemos que estuvieron Araoz, Fabro, Martín Santacruz y los cuatro compañeros que iban a Coimbra, Jerónimo Doménech y seis estudiantes de Valencia, y ahora Estrada.

¿Qué problemas se va a encontrar Estrada a su llegada? Primero, una comunidad de jesuitas pobre, mediocre, sin prestigio. Segundo, una iglesia que se está construyendo, que pronto se bendecirá, aunque no estará acabada, y que el que ha adelantado el dinero, Juan Bolet, pasa por dificultades económicas y sus acreedores piden a la Compañía que les devuelva el dinero y el colegio de Barcelona vive de limosnas. Además la parroquia del Pino ha levantado un pleito contra la Compañía por la construcción de la iglesia por estar dentro de su espacio, al que se añadirán los carmelitas calzados del convento de la calle del Carmen. Por derecho eclesiástico no se podía construir una iglesia, residencia o colegio a una distancia menor de ciento cuarenta canas, respecto a una parroquia o a un convento o monasterio. Pero esta norma el Papa Paulo III y sus sucesores la suprimieron para la Compañía. Podrían construir en cualquier sitio, sin tener en cuenta las 140 canas, que correspondían a unos doscientos veinte metros. Un tercer problema es que las personas que Ignacio pensaba podrían financiar la fundación del colegio para poder dar clases, están en apuros económicos y no se puede contar con ellas. El panorama no es muy halagüeño.

Llegó a Barcelona el 16 de enero por la tarde, víspera de san Antonio abad. Como no es un desconocido, el 17 por la mañana le fueron a ver "los jurados de la ciudad [...] a pedir un sermón para el día de san Sebastián," día 20, "porque iban allá [a la iglesia de san Sebastián] en procesión el obispo, y canónigos, y cónsules, con los demás principales." El mismo día 17, fue a visitar al obispo [Jaime Cazador], al virrey [Pedro Afán de Ribera y Portocarrero, marqués de Tarifa][154] y a otros señores, "en los cuales todos hallé mucha benevolencia."

Cuando describe cómo encuentra la Compañía y la iglesia, es bastante desolador: "Hallé aquí la iglesia comenzada, la casa pobre y adeudada, al P. Queralt enfermo, ya convaleciente, a mosén Luis sano, y a otro hermano navarro,[155] y al P. Juan Gesti,[156] el cual, como sea proveído para procurador general de las cosas de España tocantes a la Compañía, espera pasaje para

---

[154] Joan Reglà, *Els Virreis de* Catalunya (Barcelona: Vicens Vives, 1980) pp. 79-80. Luego será además duque de Alcalá. Era el padre del que fue obispo de Valencia, san Juan de Ribera. Por conflictos con la ciudad, el 9 de noviembre de 1554, se fue a Perpiñán con la Real Audiencia. Volvieron el 5 de enero, por orden del rey.

[155] En MHSI, *Nadal*, I, 761, compuesto a principio de 1554, se lee en la nota 1: "El her° Navarro, lego, ha dos años que está en la Compañía, y algo más; es de edad cerca de treinta años." Navarro es apellido.

[156] *Gerona; CJ 1552 Barcelona; † 1558 abril-mayo, Barcelona (MHSI, *Litt. Quad.*, II, 214-16; MHSI, *Borgia*, III, 385).

Italia."[157] Juan Santacruz, su compañero, se ha ido a su tierra, porque su madre está *in extremis*. En la "Historia de la Compañía," que escribió Polanco, se recoge el parecer de Estrada sobre los jesuitas que había en Barcelona: "Cuatro eran los sacerdotes de nuestra Compañía en Barcelona, a los cuales no faltaba trabajo en recoger la mies de confesiones y demás pías obras: mas era preciso, a juicio del P. Estrada, dispersarlos y enviarlos a otras casas de la Compañía, porque habiendo sido sacerdotes seculares de la misma ciudad eran demasiado conocidos, y por tanto de menos autoridad de la que convenía y de la que tendrían sin duda otros padres venidos de diferentes partes y sustituidos en su lugar."[158]

Sobre los que podrían ayudar al colegio, las personas en quienes confiaba Ignacio están muy adeudadas, y no pueden por ahora nada. Respecto a Mosén Bolet, sus acreedores nos dan prisa para que "les paguemos lo que en esta iglesia se ha gastado, y en casa no hay ni para pagar, ni para los Padres se sustentar; pero confío en el Señor que proveerá para lo uno y para lo otro."

Lo que sí que sabe es que ha de cuidar de Barcelona: "De todo lo que en esta ciudad sucediere, yo tendré cuidado de avisar a V. P. [...] De las cosas de Valencia y Gandía, el P. Mº Baptista [Barma], que tiene el cargo, avisará; y también de lo de Zaragoza, de aquí adelante, porque él estará antes de la cuaresma allí. Yo entenderé sólo en esto de Barcelona, y aquí hay tanto que hacer y tantas necesidades que remediar, que basta sólo esto para otro más fuerte que yo."[159]

Ignacio le apunta para Barcelona lo siguiente: "A la necesidad del colegio de Barcelona proveerá Dios N. S. como más conviene, y esto bastará; y esperamos ha de ser gran medio de su providencia de una parte el Rmo. obispo de Segorbe, y de otra el virrey [Pedro Afán de Ribera]. Veremos el suceso; y, haciendo lo que será de nuestra mano, quedará el resto al que provee a todas sus criaturas."[160]

El obispo de Segorbe no ha podido ir a Barcelona por la cuaresma, está en su diócesis en Semana santa, y luego irá a Barcelona para oír predicar al P. Estrada. Piensa que la iglesia de Belén ya estará acabada.[161]

---

[157] No embarcará. A Gesti le van dando varios destinos, que ninguno se llevará a cabo, excepto el que le dio Estrada de ser rector del colegio de Barcelona.

[158] MHSI, *Chronicon*, V, 383 [1036], año 1555.

[159] Estrada a Ignacio, Barcelona 18 de enero de 1555, MHSI, *Epp. Mixtae*, IV, 528.

[160] Ignacio a Estrada "ex comm.," Roma 12 de marzo 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, VIII, 532-34.

[161] El obispo de Segorbe y Albarracín a Ignacio, Valencia 1 de abril 1555, MHSI, *Epp. Mixtae*, IV, 577-79.

Respecto al pleito que puso el Pino, la Real Audiencia de Barcelona, conocidas las Bulas de Roma, sentenciaron a favor de la Compañía. Por voluntad de Estrada, la Compañía no procedió a censuras ni a penas contra los del Pino "por no mostrarse apasionados, y porque conociese todo el mundo, que, como en otras cosas, les vencía en modestia y humanidad." Por mediación del gobernador Pedro de Cardona y Juan de Moncada, conde de Aitona, se intentó una concordia entre la Compañía y la parroquia. Por parte de la Compañía "se hicieron todos los cumplimientos que podían." Los del Pino lo hubieran aceptado, pero los Carmelitas calzados creen "que se han de disminuir sus órdenes, y perder el sceptro [alto grado] de reputación y crédito que solían tener en otro tiempo, si la Compañía se fundase aquí."[162]

Reunidos el P. Estrada y los que llevaban los asuntos de la Compañía, valoraron cuál sería la mejor solución para zanjar la cuestión en el futuro. Determinan llevar la causa a Roma. Si la autoridad romana decide, en Barcelona habrá paz, se podrá acabar la iglesia de Belén, cesarán "las pasiones de muchos caballeros" que están a favor del Pino por ser feligreses suyos, y con los sermones el P. Estrada, con su buen ejemplo y el de toda la Compañía, se reconciliarán "los ánimos de toda la ciudad." Ignacio desde Roma asumió el asunto, aunque prefiere que estas cosas se solventen en el propio país.[163] El 17 de junio ya tiene lo que le pedían.

Barcelona experimentó la calidad de la predicación de Estrada. Durante la cuaresma de 1555, el virrey y muchos nobles seguían sus sermones con suma atención. Y se dice que en un sermón asistieron nada menos que seis mil personas.[164] También causó admiración que no estando prohibido en Barcelona que durante los sermones la gente pasease por las iglesias, cuando predicaba el P. Estrada nadie se movía.[165] El pueblo le oía no con la curiosidad de un nuevo predicador, sino para cambiar vida y costumbres. Y avanzado el año, proseguía la devoción y la frecuencia de oyentes. Los jesuitas suponían que, cuando la predicación fuera en nuestra iglesia, el fruto sería aún mayor.[166]

---

[162] Dimas Camps a Polanco, Barcelona 10 de mayo de 1555, MHSI, *Epp. Mixtae*, IV, 660-64.

[163] Ignacio a Alonso Román "ex comm.," Roma 27 de noviembre 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, X, 216. Román es el superior de Zaragoza. "Porque el litigar en Roma no es cosa que mucho nos convenga a nosotros". De hecho en los problemas se surgen en la misma Roma prefieren perderlos a litigar. "Todavía, por una necesidad urgente como la de esa ciudad [Zaragoza] y de Barcelona, nos pusimos en ello, y se envió aquel recado; pero querríamos más que no se usase de él."

[164] MHSI, *Chronicon*, V, 383 [1036], "et aliquando sex hominum millia una in concione fuisse dicebantur."

[165] MHSI, *Chronicon*, V, 385 [1041], "contra honorem esse existimabant, si cum magna attentione concionem non audirent."

[166] Polanco habla de dos predicadores que en la catedral alabaron a la Compañía y al P. Estrada, y uno de ellos animaba a su auditorio a ir a oír al P. Estrada (MHSI, *Chronicon*, V, 382 [1034]).

Opinión que tenían de Estrada ciudadanos cualificados de Barcelona

El 1 de diciembre de 1554, la Facultad de Teología de la Universidad de París niega el reconocimiento jurídico de la Compañía en Francia. Fue una gran contrariedad. Pero Ignacio no se desanima y llegó a decir que este asunto no le haría perder nunca el sueño. De acuerdo con su táctica habitual, puso en juego los medios humanos, procurando que se escribiese una carta a los príncipes, gobernadores y universidades de las ciudades donde trabajaban los jesuitas para que recomendasen la causa de la Compañía."[167]

Estrada se hace eco de esta petición y va a ver a diversas personalidades de la ciudad.[168] Se conservan cartas individuales de ocho personas, una colectiva de la Universidad, firmada por diez profesores. Todos alaban a Estrada por su santa vida, su doctrina y su predicación. Muchos mencionan la ejemplaridad de la vida religiosa de todos los jesuitas de la ciudad. Varios piden la continua residencia de jesuitas en Barcelona. Dos cartas más no nos han llegado, pero sí la respuesta agradecida de Ignacio; se trata de las cartas de los hermanos Camps, Dimas y Pedro, antiguos amigos de Ignacio.

Hay testimonios de tres obispos, del de Barcelona, Jaime Cazador, amigo de Ignacio; de su auxiliar, obispo Condiensis;[169] y de Miguel Despuig, obispo de Urgell.[170] Y un cuarto, del inquisidor Diego Sarmiento, que hace muchos años que reside en Barcelona y acaba de ser nombrado obispo de Astorga por el rey. Jaime Cazador les escribe: con la presencia del P. Estrada "nos som molt alegrats," y piensa que personas así son las que dan lustre a "vostre modo de viure" y aumentan la vida cristiana del pueblo. El obispo condiensis le habla de la ciudad bajo dos aspectos,[171] el impacto de Estrada y la importancia de la ciudad. La consolación de la ciudad por la presencia del P. Estrada, que con su

---

[167] Dalmases, *El Padre Maestro Ignacio*, p. 184. Ver páginas 183-85. La respuesta a los trece puntos del decreto parisino, se puede ver en MHSI, *Epp. Ign.*, XII, 614-29, en el mes de enero de 1556. Para una explicación sugerente desde la actualidad, Jean Lacouture, *Jesuitas*, 2 vols. (Barcelona: Paidós 1993) I, 289-330.

[168] Así lo explica uno de los que escribirán, Diego Sarmiento, Inquisidor en Barcelona. Sarmiento a Ignacio, Barcelona 12 de mayo 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, XII, 535, appendix quinta.

[169] Tanto Cazador como el obispo Condiensis le escriben en catalán. Se duda quién es éste obispo. Barcelona tenía dos obispos auxiliares, Juan Jubí y Antonio Codina. Los editores de *Monumenta* piensan que es Joan Jubí, pues es obispo "Constantiensis" [Ignacio a Estrada, Roma 17 de junio 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, IX, 196, nota 3]. Codina es "episcopus lachorensis." La carta la firma el "obispo de Condia." Los dos residen en Barcelona en ese tiempo.

[170] Escribe desde Barcelona. El 8 de junio de 1545 fue nombrado obispo de Elna, el 22 de octubre de 1552 de Urgell y el 13 de abril de 1556, de Lérida.

[171] El Obispo Condianense a Ignacio, Barcelona, 10 de mayo 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, XII, 532-33, appendix quinta.

predicación ["special gracia li te donada lo nostre cap y mestre Jesús"], su vida y doctrina ha conseguido un gran fruto espiritual, y como contrapartida la mejora de la situación de la Compañía, porque "posat los qui residien fossen y sien homens religiosos y de bon exemplar y agen treballat en la vinya del Señor, com no fossen de tanta doctrina y do de lengua, estava esta Companya así algun tant mortificada." Y "com esta ciutat sia tant important y ahont conferexen tantes nacions, es be estigui adornada de tals persones qui treballen a desoterrar la vida y doctrina de nostre mestre Jesús". Y este es el fin más importante que ha conseguido Estrada. Además en el poco tiempo que lleva ha logrado que los habitantes más generosos de esta ciudad se le hayan ofrecido. El obispo de Urgell habla del "buen olor y ejemplo que dan los Padres de la Compañía de Jesús en esta ciudad de Barcelona," y pide a Ignacio que les persuada que no se cansen aunque tengan contratiempos. Utiliza una expresión muy ignaciana: su vida y doctrina "nos muestran con toda modestia en el modo de su proceder."[172] El inquisidor abunda en lo mismo, comunica a Ignacio que le han hecho obispo de Astorga y se alegraría tener jesuitas en su futura diócesis."[173]

Tres cartas están escritas por personas, cuyas familias tuvieron relación directa con Ignacio, en los años que este pasó en Barcelona.[174] Francisco Gralla y Desplà, Juan de Moncada, conde de Aytona, y Onofre Martín de Rocabertí, vizconde de Rocabertí. Francisco Gralla y Desplà fue maestro racional de Cataluña, de 1544 a 1567,[175] es hijo de Francisco Juan Gralla [maestro racional de 1521 a 1543] y Guiomar de Hostalrich, que ayudaron mucho a Ignacio. Empieza su carta a Ignacio humildemente "Bien sé que debiera yo haber hecho esto muchas veces [el escribirle], siquiera porque la memoria que V. P. tuvo de

---

172 El obispo de Urgell a Ignacio, Barcelona 14 de mayo 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, XII, 540, appendix quinta.

173 Diego Sarmiento a Ignacio, Barcelona 12 de mayo 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, XII, 535, appendix quinta.

174 María Adela Fargas Peñarrocha, *Família i poder a Catalunya, 1516-1626* (Barcelona: Fundació Noguera, 1997). Tiene un "apèndix genealògic" por cuadros familiares, que no pretende ser exhaustivo, sino sólo marcar las redes entre familias. Ver Rocabertí, p. 448, Gualbes, p. 457, y Sapila, p. 463. Hablando Pierre Vilar del origen de la clase administrativa que rodeó a los reyes de [la Corona de] Aragón, pone esta cita: Nicolás Gralla "tendero de paños de Lérida por los años 1286 y siguientes: de tenderos pasaron a caballeros sus hijos, y con el tiempo hicieron un gran papel en el [trabajo] público en los cargos de maestro racional o intendente, embajador, etc., ni se desdeñó la gran casa de Moncada de casar con una hija de esta familia" (*Catalunya dins de l'Espanya moderna*, ed. Pierre Vilar [Barcelona: Ed. 62, 1964] p. 106).

175 Antonio Capmany y Antonio de Monpalau, *Memorias históricas sobre Marina, Comercio y Artes de la antigua ciudad de Barcelona*, 2 vols. in 3. (Barcelona: Càmara oficial do Comercio y Navegacion, 1963) II/2, 125 [describe el cargo] y 128 [pone la relación de los Maestros racionales]. Su oficio "correspondía a Contador General de la Casa y Corte de los Reyes, y de las Rentas dominicales y fiscales."

mis padres, la tuviera de mí."[176] Y aunque no le ha escrito, no ha dejado de ser "muy devoto de la Compañía," y le recuerda sus relaciones con Fabro, Araoz y ahora con Estrada. Le explica que cuando predica Estrada no cabe la gente en las iglesias, y que gracias a él la iglesia de la Compañía "va mucho adelante." Le suplica "por la buena voluntad que siempre ha mostrado a esta tierra, mande que [Estrada] resida aquí," en beneficio de la ciudad y "yo lo tendré en muy gran merced." En agosto, Ignacio le contesta una carta llena de aprecio a él, a su familia y a la ciudad[177] y le promete que "el Mtro. Estrada quedará en esa ciudad", simplemente por "lo que V.md. será de ello servido, y así como otros señores de esa ciudad."[178]

Las cartas del conde de Aytona[179] y del Vizconde de Rocabertí[180] inciden en lo mismo: el beneficio de la ciudad por la presencia de la Compañía, el buen hacer de Araoz y de Estrada, y sobre todo el fruto inmenso de este último, por lo que le piden que mande "que haga aquí continua residencia."

Los últimos testimonios son del rector de la Universidad y de diez profesores de la misma. Por la carta de Onofre Gualba, rector del Estudio General,[181] comisario para la iglesia y colegio de la Compañía en Barcelona, nos enteramos que fue él quien, viendo la escasez de recursos y las deudas de la comunidad, proyectó llamar al P. Estrada.[182] Su llegada ha colmado todas las esperanzas y más. Le llama "el Cicerón cristiano."[183] Su benignidad y su oratoria han conmovido los corazones de muchos.

---

[176] Francisco de Gralla a Ignacio, Barcelona 11 de mayo 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, XII, 533-34, appendix quinta.

[177] Ignacio a Francisco Gralla, Roma 29 de agosto 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, IX, 506.

[178] En otoño de 1555, Estrada recibe una carta de Borja, en la que le pide que se cuide también de Zaragoza, puesto que Barma ha de ir a Murcia (MHSI, *Chronicon*, V, 386 [1046]).

[179] Conde de Aytona a Ignacio, Barcelona 10 de mayo 1555, MHSI, *Epp. Ign.,* XII, 531-32, appendix quinta.

[180] Vizconde de Rocabertí a Ignacio, Barcelona 7 de junio 1555, MHSI, *Epp. Ign.* XII, 562-63, appendix quinta.

[181] El nombre aparece en muchas versiones: *Galba* [así pone en la firma de este documento], *Galbes* [MHSI, *Nadal*, I, 149], *Gualves* [en cartas de Ignacio], *Gualbes* [en cartas de Ignacio, y es el único nombre que le da María Adela Fargas]. Onofre Gualba a Ignacio, Barcelona 13 de mayo 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, XII, 536-39, appendix quinta.

[182] "Ego vero operi intendens, cum viderem ad sumptus faciundos copias non suppetere, quin aere alieno tuam hanc familiam oppresam intelligerem, de vocando ad nos M. A[E]strada [...] consilium inivi."

[183] Le compara a Cicerón: "Concionibus vero publicis orator hic et Cicero christianus quem non moveat? Quid, quod pium sanctumque sit, non persuadeat?"

Los diez profesores de la Universidad que firman la carta[184] son el mismo Rector Gualba, Cosme Hortolà, Vileta, Francisco Calça[185] [o Calca], Francisco Castelló, Francisco Desclapes, Clusa, Francisco Escobar,[186] Martín de Ibarra[187] y Pedro Camarasa. Son profesores de teología, filosofía y humanidades [gramática, retórica, poética]. Posiblemente los que firman deben haber conocido a Ignacio, al menos consta de algunos. Después de ver cómo le ha llevado el Señor, intuyen, "esperan y desean" que su obra se extienda por todo el mundo como la de los grandes fundadores de órdenes religiosas: "Antonio y Basilio, Benito y Bernardo, Francisco y Domingo." Piensan que con la ayuda de Ignacio se superarán las dificultades de la universidad barcelonesa, "cuando vemos que algunos de los hombres de tu familia e instituto, notables por la santidad de vida y por su conocimiento de la Escritura, enviados acá por ti, han elegido y colocado su residencia y la de sus compañeros, vecina a la de nuestra universidad." Evocan la visión de Pablo en su segundo viaje misionero, cuando estando en Troas, se le apareció un macedonio, que le rogaba: "Pasa aquí a Macedonia y ayúdanos" (Hech 16, 9). Piensan que sobre todo Estrada ha sido un Pablo para la ciudad.[188]

Después de leer todas estas cartas, Ignacio escribe a Borja: "parece están harto contentos de su persona [Estrada] los de Barcelona, según muestran los testimonios del obispo y otras personas que acá hemos visto."[189] Y a Estrada le contesta con brevedad preguntas que le había formulado en sus últimas cartas, desde enero al 13 de mayo.[190] Pero, ante todo, da gracias a Dios "de lo que

---

[184] Academia barcelonesa a Ignacio, mes de mayo 1555, MHSI, *Epp. Ign.* XII, 554-56, appendix quinta.

[185] Lo encontramos con los primeros jesuitas en Colonia y Lovaina.

[186] Gabriel Álvarez, S.J., "Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús" (manuscrito de 1606-1607) lib II, cap. 64 [=ARSI, Arag. 29]: "Entre otros que seguían al P. Estrada en Barcelona era el maestro Escobar valenciano, que había leído retórica en París catorce años, y entonces la leía en aquella ciudad [Barcelona]. Éste decía si Cicerón resucitase no tendría más elocuencia que el P. Estrada."

[187] Lacouture, *Jesuitas*, I, 49, dice que en la universidad de Barcelona "el movimiento humanista contaba [...] con algunos buenos latinistas agrupados alrededor del vasco Martín de Ibarra." Dalmases, *El Padre Maestro Ignacio*, p. 73: "El gran animador de los estudios humanísticos en Barcelona fue Martín de Ibarra, natural de Logroño, pero originario del País Vasco"; entre sus socios estaba el maestro de Ignacio, Jerónimo Ardévol.

[188] MHSI, *Epp. Ign.*, XII, 555-56: "sed unus vel maxime dux verbi, magister Strada, vir longe ante omnes omni virtutum genere, variaque doctrina et singulari pietate atque eloquentia vere christiana instructissimus."

[189] Ignacio a Borja "ex comm.," Roma 10 de junio 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, IX, 129.

[190] Ignacio a Estrada "ex comm.," Roma 17 de junio 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, IX, 196-99.

digna servirse de su palabra por tan indignos ministros propuesta. A Él plega dar el incremento y consumación, así en el fruto particular que se ha de coger de esa ciudad, como en el universal de toda su Iglesia." En cuanto "a las deudas y pobreza de esa casa, Dios N. S. que es rico las remediará; y si faltan unos instrumentos, moverá otros, como suele, para que hagan el mismo efecto." Ignacio agradece a Estrada su interés: "la diligencia y caridad con que se procuraron se prueba con los mismos."[191]

La bendición de la Iglesia de Nuestra Señora de Belén

Mientras tanto se van comprando nuevas casas y terrenos vecinos, que les servirán de vivienda. Estas compras demuestran cómo poco a poco personas de Barcelona van ayudando a los primeros jesuitas, y que la confianza que les ha dado Francisco Estrada es sólida, pero todavía no suficiente. Cuenta Polanco que para proseguir la construcción de la iglesia, pidieron ayuda a personas que la habían prometido, y algunos se olvidaron de sus promesas y fueron poco diligentes en el empeño.[192]

Con esto llegamos al 19 de julio, fecha clave para la Compañía en Barcelona, porque es el día de la bendición de la iglesia de nuestra Señora de Belén. "Benedictio sacelli Virginis Mari[a]e de Bellem," es el título que le da Jeroni Mollet.[193] La iglesia no está acabada, pero como ya está cubierta,[194] se bendice para poder celebrar en ella los sacramentos cuanto antes. Bendijo la ceremonia el dominico Francisco de Robles [Roures],[195] obispo de Nicópolis, con permiso del obispo de Barcelona.[196] Dio la bendición a todos los presentes, y se pasó a

---

[191] Ignacio a Estrada, Roma 25 de julio 1555, MHSI, *Epp. Ign.*, IX, 367-368.

[192] MHSI, *Chronicon*, V, 385 [1042]: "Eleemosynae interim quaerebantur ab his, qui promiserant, ad aedificium ecclesiae prosequendum, quamvis aliqui parum essent memores sui promissi, vel in eo implendo parum diligentes."

[193] Tenemos del hecho dos documentos públicos, uno breve, el *Dietari del antich Consell barceloní*, IV, 293, 19 de julio de 1555; y otro amplio del notario público de Barcelona, por autoridad apostólica y regia, Jeroni Mollet, en Arxiu del Notariat de Barcelona [ANB], 342 [es el número del notario], 29 [el volumen del notario en el que se encuentra la cita].

[194] Sacellum "de nova fundatione et iam pro maiori parte est ediffficatum in deambulatorio sive la Rambla presentis civitatis Barcinonae coram muro, qui est inter duo portalia," el de Santa Ana y Puertaferrisa.

[195] Francesc Roures († Poblet 1558). "De l'orde dominicà, fou nomenat bisbe de Nicópoli i posteriorment bisbe auxiliar de la diòcesi tarragonina sota la prelatura del cardenal arquebisbe Jeroni Dòria," *Diccionari d'Història eclesiàstica de Catalunya*, 3 vols. (Barcelona: Claret, 2001) III, 292.

[196] El P. Juan Gesti fue a pedir el permiso al obispo Cazador. Fueron testigos de la bendición el obispo de Segorbe, Gaspar Jofré de Borja, Onofre Gualbes, Onofre Martín de Rocabertí, vizconde de Rocabertí, el noble Juan de Boxadós, señor de Savallà, el maestro de Santiago Galcerán Albanell y otros muchos.

celebrar la misa, que presidió el P. Estrada. Fue el P. Estrada quien quiso que un notario y testigos tomaran nota de toda la ceremonia, haciendo mención de las letras apostólicas del papa Paulo III, dadas en Roma, en san Marcos, el 18 de octubre de 1549, en las que se concede a la Compañía una serie de privilegios para construir iglesias. En este acto también estuvo presente Juan Bolet, y habló con muchos jesuitas y con muchos presentes, diciendo que el dinero que había ofrecido a la Compañía para la construcción del templo, parte lo había hecho "*gratis et amore*" y parte prestado.[197]

La inauguración solemne de la iglesia se dejó para la noche de Navidad de 1555, en la "misa del gallo."[198] El día de Navidad un obispo ofició la misa y predicó el P. Estrada, como lo venía haciendo los domingos y fiestas anteriores. Mucha gente se tuvo que quedar fuera porque no cabían. Pensaba también predicar el día de Epifanía, pero el conde de Aitona[199] y otros le rogaron que lo hiciera en la iglesia del Pino, que era mucho mayor. Pese a todo lo que había hecho y hacía el Pino contra nuestra iglesia y residencia, aceptó *pro bono pacis.* Incluso predicó la Cuaresma de 1556 en el Pino. Algunos viernes, Estrada tenía un segundo sermón en casa del virrey.

La ciudad le seguía pidiendo sermones en días señalados.[200] La Semana Santa la predicó en la iglesia de Belén. El fruto fue inmenso.[201] Algunos de los opositores del Pino empezaron a venir a nuestra iglesia, otros seguían oponiéndose y esparcían rumores contra los sermones del P. Estrada. Algunos de estos rumores llegaron hasta Italia.[202]

---

[197] Transacción tenida entre la Compañía y los acreedores de Juan Bolet el 10 de diciembre de 1559. Puede verse en Barcelona, Arxiu Històric Municipal de Barcelona [AHMB], Consell de Cent, *Consellers*, Eclesiàstics, 1C XVIII, 2/1.2, y en Jeroni Mollet, ANB 342/32.

[198] MHSI, *Chronicon*, VI, 521-23 [2260-266]. Un tiempo después, se tiró la pared de nuestra casa que limitaba la iglesia por el altar mayor, y se amplió en un tercio la iglesia.

[199] Francisco de Moncada, casado con Lucrecia Gralla y Hostalrich, era hijo de Juan de Moncada y Ana de Cardona, que era hija de Ferran I, duque de Cardona y Francisca Manrique de Lara.

[200] En el *Dietari del Antich Consell Barceloní,* V, 311, el domingo 9 de febrero 1556, [Processó per la empresa contra Argel]. "Aquest dia se feu solemne processo com lo dia de Corpus exceptat que noy foren les banderes de les cofraries ni las de les parroquies ni les creus de les parroquies ni dels monestirs, sino sols les banderes de la seu y de la ciutat y la creu de la seu, fent la sercha de Corpus exceptat que no entraren dintra Sancta Maria de la mar, hi tornada a la seu fou fet solemne offici y sermo y sermonà lo Reverend mestre Francisco Strada provinsial de la Companyia de Jesús en la provinsia dels regnes de Aragó...."

[201] MHSI, *Chronicon*, VI, 524-26 [2273-277].

[202] Lo sabemos por la contestación que da Polanco "ex comm."al P. Jerónimo Rubiola, en Siena, Roma 4 de julio 1556, MHSI, *Epp. Ign.*, XII, 84-85: "Di Mtro. Estrada non sappiamo tal cosa qual scrive V.R., nè manco la crediamo; anzi habiamo un testimonio qui del inquisitor de Barzellona

Los sermones de Estrada calaban hondo. Ya lo vimos en el caso de Antonio de Córdoba, y lo podríamos decir de muchas personas. En Barcelona, está el caso de Estefanía de Rocabertí, que en los años ochenta será la primera mujer de Barcelona que entre carmelita descalza con el grupo que viene de Castilla. Cuando en 1568, el entonces provincial de Aragón, Alonso Román, pase por Barcelona, dirá de ella: "Una señora está aquí, principal, que se dice Dª Stephanía de Rocabertí, que ha muchos años dejó el mundo muy de veras [...] por los sermones del P. Mtro. Estrada."[203]

El P. Estrada procuró que siempre hubiera en Barcelona dos estudiantes jesuitas, que fueran a estudiar a la Universidad, para que a la vez que estudiaban aprovecharan a los demás con su ejemplo y sus conversaciones. El obispo Cazador y un laico amigo se comprometieron a mantener económicamente a cada uno de ellos.[204]

Después de un año y cuatro meses de estancia continua en la ciudad, Estrada fue a Valencia a predicar en la fiesta de la Ascensión. El motivo fue que el P. Barma, viceprovincial, había tenido que ir a Valladolid para hacer su profesión el 11 de junio en manos de Francisco de Borja, predicando Araoz.[205] Para que no faltara en Barcelona un buen predicador, enviaron de Gandía al P. Miguel Gobierno,[206] que inició sus sermones igualmente el día de la Ascensión.

La muerte de Ignacio de Loyola (31 de julio de 1556)

Cuando Nadal volvió a Roma de su primer viaje a la península en octubre de 1554, Ignacio, enfermo, le nombró Vicario general de la Compañía para ayudarle en el gobierno. A final de 1555 le vuelve a enviar a España. De este segundo viaje, nos interesan temas relacionados con Estrada. Los cuenta el mismo Nadal.[207]

A final de julio salió Estrada de Valencia hacia Valladolid. Pasó por Cuenca

---

molto faverevole a lui, benchè è de qualche un anno o più in dietro, et sempre li nostri sonno molto amici delli inquisitori. Habiamo etiam lettere de 29 de magio de Spagna, et non toccano niente di questo [...], sappiamo che' ha predicato con gran concorso et satisfattione questa quatragessima in Barzellona."

[203] Román a Borja, Barcelona 22 de marzo de 1568, MHSI, *Borgia*, IV, 597.

[204] MHSI, *Chronicon* VI, 528 [2286-288].

[205] MHSI, *Nadal*, II, 43. A Nadal le supo mal el "tam amplum convivium," que hicieron en esta fiesta.

[206] *Ibdes (Zaragoza); CJ 1551 Alcalá; † 28.xii.1583 Valencia (Álvarez, "Historia," libro II, cap. 46; ARSI, Aragon. 22, p. 18).

[207] MHSI, *Nadal*, II, 43-44.

a principios de agosto. "En la ciudad [ha] habido gran conmoción a causa que, pasando por aquí el P. M. Estrada, que iba a Valladolid, se detuvo aquí 4 ó 5 días, y hizo dos sermones, uno un domingo, y contentó tanto, que, y aunque el lunes no era fiesta de guardar, le importunaron tanto los señores de esta iglesia, que hubo de predicar el lunes, lo cual se tuvo por mucho por ser en la iglesia mayor [la catedral], adonde y aun muchas fiestas no hay sermón: y si del primero se habían contentado mucho, más del segundo."[208] Como siempre ocurre con Estrada, la ciudad pretende que se quede unos días más. No se quedará, pero el efecto de su predicación quedará: "en los dos sermones V. P. crea que se hizo mucho fruto, como ha parecido después por la obra; porque ha sido tanta la gente que se ha venido a confesar, que con ser ahora conmigo tres confesores, no nos dábamos a manos a confesar, particularmente esta fiesta de Nuestra Señora de agosto [la Asunción de la Virgen, el día 15].

En Valladolid, el P. Astrain recuerda una anécdota recogida del mismo P. Nadal: "El P. Estrada, provincial de Aragón, con más experiencia y seguridad en el cargo, se le quejó de que le hubiera dado sustituto [viceprovincial]. A esto satisfizo Nadal, recordándole que aquel arreglo se había hecho a ruegos de él mismo."[209] También cuenta que por entonces Cano estaba en Valladolid y no dejaba pasar ocasión de calumniar a la Compañía veladamente; y que un sermón importante en la catedral que le habían encargado a Estrada, logró que se lo dieran a él, y las calumnias ya no fueron veladas, incluso atacó a Borja que estaba presente.

La noticia de la muerte de Ignacio con la elección de Diego Laínez[210] llegó a Barcelona el 13 de septiembre.[211] El 17 llegará a Valladolid por una carta de Ribadeneira a Borja desde Flandes.[212] Nadal relata que en aquel momento estaban con él en Simancas, los tres provinciales de España, Araoz, Estrada y Bartolomé Bustamante,[213] y el comisario Francisco de Borja.[214] Con la carta de Ribadeneira no le ha llegado la noticia conjunta de que Laínez ha sido elegido

---

[208] Baltasar Díaz a Ignacio, Cuenca 28 de agosto de 1556, MHSI, *Litt. Quad.*, IV, 424-25. Ignacio ya ha fallecido, pero la noticia no llegó a España hasta semanas después.

[209] Astrain, *Historia*, II, 3-4. Astrain es más suave que Nadal (MHSI, *Nadal,* II, 43: "Hic [en Valladolid] animum infensum in me Stradae agnovi, et cum dure me accepisset, exprobans etiam quod illi dedissem substitutum; retudi illius verba acrius, ut amplius mihi non fuerit molestus").

[210] *1512 Almazán; CJ 15.viii,1534 Montmartre; †19.i.1565 Roma (*DHCJ*, II, 1601).

[211] Gesti a Laínez, Barcelona, 1 de octubre de 1556, MHSI, *Epp. Mixtae,* V, 458-60.

[212] Borja a Diego Carrillo, Valladolid 18 de septiembre de 1556, MHSI, *Borgia*, III, 266.

[213] *23.viii,1501 Alcalá; SJ 20.i.1552 Alcalá; † 21.vi.1570 Trigueros (*DHCJ*, I, 580-81).

[214] MHSI, *Nadal,* II, 48.

vicario general de la Compañía, de modo que piensa que él sigue siendo el vicario de la Compañía, y así lo juzgan también los cuatro que estaban con él. Pocos días después recibieron la carta de Polanco con las dos noticias, la muerte de Ignacio y la elección de Diego Laínez como vicario, con lo que Nadal dejaba de serlo. "Lo cual –dice el mismo Nadal– no le afectó."[215]

A partir de la muerte de Ignacio, Estrada ya no es el mismo, se ha roto algo interiormente. Desde entonces ya no es aquella persona sólida, ejemplar, que nunca está ocioso, como decía de él años antes Rodrigo de Meneses.[216] Se le ve fluctuante, como si hubiera perdido su punto de apoyo. Además, el primer encargo que le da Borja, muerto Ignacio, es que se quede en Zaragoza como lugar de residencia, contra lo que su "padre" le había encomendado.

Poco antes de la muerte de san Ignacio se había declarado la guerra entre el papa Paulo IV y Felipe II,[217] y ya veremos que tendrá muchas repercusiones para reunir la Congregación general que habrá de elegir al nuevo general de la orden.

Como decía, al volver Estrada a su provincia, se queda en Zaragoza. Borja ha enviado a Juan Ramírez,[218] que estaba en Zaragoza, a Granada, y "que yo [Estrada] viniese a Zaragoza a suplir por el P. Ramírez; y así vine para este adviento, el cual predico en nuestra señora del Pilar."[219] Ha recibido de Barcelona una carta del abad Doménech, "mostrando ahora de veras querer dar principio a la fundación de aquel colegio con 300 ó 400 ducados de renta."[220] También "otro abad, Agullana,[221] en Gerona, quiere dar otra renta en aquella ciudad." Para tratar estos asuntos, pasadas las fiestas de Navidad, Estrada piensa ir a Barcelona y Gerona. Esto también se lo escribe a Gesti.[222]

---

215 MHSI, *Nadal,* II, 48: "intelliximus factum vicarium P. Laynem, quod me non turbavit."

216 SJ 1543 Coimbra; †9.viii.1548 Lisboa (Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús,* VI, 489-90).

217 Manuel Ruíz Jurado, S.J., *El peregrino de la voluntad de Dios* (Madrid, BAC espiritualidad, 2005) pp. 202-03, piensa que esta guerra afectó la salud de Ignacio.

218 *c. 1521 Córdoba; SJ i.1555 Madrid; † 4.iv.1586 Alcalá (*DHCJ,* IV, 3288).

219 Estrada a Laínez, Zaragoza 15 de diciembre 1556, MHSI, *Epp. Mixtae,* V, 564.

220 Estrada a Laínez, Zaragoza 15 de diciembre 1556, MHSI, *Epp. Mixtae,* V, 564-65.

221 Miguel Agullana es abad de San Juan de las Abadesas (Gerona), y lo fue de 1529 a 1581. Junto con su hermano Jaime serán los fundadores del colegio de Gerona en 1581 (Álvarez, "Historia," l. IV, c. 4). En 1551 en Gerona ayudó a Gesti en la casa de huérfanos que llevaba antes de entrar en la Compañía (Álvarez, "Historia," l. IV, c. 4).

222 Gesti a Laínez, Barcelona 29 de diciembre 1556, MHSI, *Epp. Mixtae,* V, 596-97. Estrada partirá de Zaragoza "para venir acá y dar una vista a Gerona, adonde el obispo [Gonzalo Arias Gallego] y un abad [Miguel Agullana] le piden con mucha instancia, y tienen ya proveído aquí que

La Congregación General I (1558)[223]

Desde el principio, el hecho de la guerra en Roma llevó a pensar en hacer la primera Congregación en otra parte.[224]

Nadal se marcha a Roma en seguida.[225] Para adelantar las gestiones, encarga a los de Portugal que reúnan la congregación provincial para elegir los que han de ir a Roma. En Castilla, Andalucía y Aragón no se hará congregación, porque al haber pocos profesos no tenía sentido.[226] Así le había parecido al P. Nadal. En Portugal, Miguel Torres a principios de noviembre ya ha hecho la reunión de provincia.[227]

Se avecinan meses caóticos. El 19 de noviembre de 1556 se pactó una tregua de cuarenta días entre los Paulo IV y Felipe II, que se cumplió. En esta bonanza, escriben de Roma el 7 y 8 de diciembre de 1556 mandando que fuesen para la Pascua de 1557 los que habían de ir a la Congregación. Borja en seguida lo anuncia a todas las provincias de la península. Los de Aragón se han de reunir en Barcelona, los demás en Alcalá. "Y el término era para que, mediado este mes de febrero, todos con el favor divino se pusiesen en camino para Roma."[228] Los españoles de España y algunos de los que está en Roma piensan que hay otras ciudades mejores para reunirse. Araoz cree que se podría celebrar en Génova.[229]

Pero el 31 de diciembre se renovó la guerra. Enrique II de Francia envió un ejército a Italia de apoyo al Papa. La guerra se generalizó en Italia y Flandes, entre España y Francia.

---

le den mula y todo lo necesario para ir allá." "Los de Gerona creo que desean hacer allá colegio, y annexar a la Compañía un monasterio de canónigos reg[u]lares."

223 Manuel Ruiz Jurado, S.J., "La figura de Jerónimo Nadal en la primera crisis grave de la Compañía (1556-1557)," *Manresa* 52 (1980) 135-54. Además de los datos históricos, estudia el hecho desde los escritos íntimos y espirituales de Nadal.

224 Laínez a Simón Rodrigues, Roma 22 de agosto 1556, MHSI, *Laínez*, I, 315.

225 MHSI, *Nadal*, II, 12 dice que llegó a Roma el 2 de diciembre de 1556, y en II, 49 dice que fue el 10 de diciembre.

226 En la provincia de Aragón, son cuatro los profesos: Estrada, Barma, Oviedo y Mirón.

227 Torres a Laínez, Lisboa 4 de noviembre 1556, MHSI, *Epp. Mixtae*, V, 498-503. Lo hicieron en el colegio San Anton de Lisboa, donde eligieron a Torres, a Gonsalves de Cámara, a Gonzalo Vaz y a Manuel Godino, procurador general de Portugal y de las Indias. Dejó de viceprovincial a Ignacio Acevedo.

228 Borja a Laínez, Alcalá 16 de febrero 1557, MHSI, *Borgia*, III, 279.

229 Araoz a Polanco, Valladolid 12 de enero 1557, MHSI, *Laínez*, VIII, 358-60: "sería ganar mucho tiempo que fuese en Génova, pues para los que han de volver está en puerto donde pueden tener buen pasaje y breve; y cuando no, es tierra por donde se puede caminar, aun con grandes calores."

Esta noticia llegó a España muy tarde. El 16 de enero ya ha llegado a Alcalá la expedición portuguesa para Roma liderada por el provincial Miguel de Torres,[230] y Borja ha mandado llamar a Araoz. Bustamante, provincial de Andalucía, ya ha llegado desde finales de enero, Araoz poco después. El país está alegre por la tregua entre el Papa y el Rey, y de golpe se enteran de la reanudación de la guerra: "nos vino nueva, que en Valladolid habían pregonado que ninguno, eclesiástico ni seglar, fuese a Roma, y que los naturales de este reino saliesen de allá, como ya debe saberse allí," y por tanto no pueden ir a Roma.

Con estos problemas en Roma vuelven a pensar en convocar el encuentro en otro lugar. Laínez pide permiso al Papa, que se lo concede con un cierto desplante. Laínez y Polanco insisten a Borja, que había renunciado a ir por sus achaques, que fuera a la Congregación, y para facilitarle las cosas, le dicen que se ha tratado "que fuese en España."[231] Borja aprovecha esta sugerencia y le pide que se haga en Barcelona o Perpiñán, que es lo más último de nuestra España, y más cerca viniendo de Francia o Italia por mar o por tierra." "Y aunque estas dos partes son a propósito a nuestro parecer, lo es mucho más Barcelona, por haber casa." Como los más antiguos de la Compañía son casi todos españoles, también se podría pensar en Francia, en Narbona o Aviñón.

El tira y afloja de Laínez y la Compañía con Paulo IV, antes y después de la reunión de la Congregación General, se pueden ver en las efemérides de Nadal.[232] Fracasa la misión francesa de ayuda del Papa, éste hace las paces con Felipe II[233] y cambia el panorama. Paulo IV, el 16 de junio de 1557, no deja salir a ningún jesuita de Roma, sin un permiso personal suyo. Ya no se hablará más del lugar, la Congregación se celebrará en Roma. Laínez la convoca definitivamente para mayo de 1558, aunque luego empezó más tarde, el 19 ó 20 de junio.[234]

---

[230] Torres a Laínez, Alcalá 3 de marzo 1557, MHSI, *Laínez*, VIII, 363-65. El grupo de Portugal que llegó a Alcalá el 4 de marzo parten de vuelta para Lisboa, pasando por Coimbra, por consejo de Borja.

[231] Borja a Laínez, Madrid alrededor del 24 de marzo 1557, MHSI, *Borgia*, III, 282-85.

[232] MHSI, *Nadal*, II, 11-16, 50-64. André Ravier, S.J., *La Compagnie de Jésus sous le gouvernement d'Ignace de Loyola (1541-1556)* (Paris: Desclée de Brouwer- Bellarmin, 1991) pp. 354-70.

[233] Manuel Revuelta, S.J., "El Padre Nicolás de Bobadilla, cofundador de la Compañía de Jesús, misionero de Europa," *Otero* 9 (2007) 82: "cuando Roma estaba cercada por las tropas del duque de Alba, Bobadilla le dijo al papa machaconamente, durante tres días, que su misión era reformar la Iglesia, y eso sólo se conseguía con la paz."

[234] Laínez al cardenal di Carpi, Rodolfo Pío, Roma 25 de junio 1558, MHSI, *Laínez*, III, 351-52.

El resto del año 1557 ya no tiene importancia de cara a la Congregación, son cuestiones menores. Estrada ha vuelto durante la cuaresma a Zaragoza, pero "su flaqueza" le ha impedido predicar toda ella, y ha sido bien suplido por otros Padres de casa.[235] Debió irse después de la cuaresma, pues la carta de Zaragoza sólo habla de su presencia en este tiempo. Sigue sin encontrarse bien. Como en Barcelona ya hay un buen predicador, el P. Miguel Gobierno, no es tan necesaria su presencia allá. Por eso no sorprende que le volvamos a ver desde el verano está en Zaragoza, donde ha podido acompañar al primer jesuita que muere en esa ciudad, el manresano Mauricio Viñes (Viñas).[236] Nos comenta su muerte el P. Gabriel Álvarez:[237] "acertó a hallarse a su muerte el P. Francisco Estrada, Provincial, el cual le asistió en aqueste trance, y con la dulzura y ternura que tenía tan grande de las cosas de nuestro Señor le ayudó a bien morir, como me lo contaba Micer Diego Morlanes, que se halló presente."[238] En noviembre aún está Estrada en Zaragoza.

Desde enero de 1558 se vuelve a activar la ida de los españoles a la Congregación. Han pedido un salvoconducto al rey de Francia, para que los electores de las provincias vayan con más seguridad a Italia.[239] A principios de abril, le llega a Borja el salvoconducto.[240] Mientras tanto, por mandato de Borja, los de Aragón se reunirán en Alicante para ir a Italia por Sicilia y evitar la cercanía de la guerra francoespañola.

Lo que ha hecho Estrada lo sabemos por él mismo: "Habrá tres meses y más que el P. Francisco me escribió a Zaragoza, me partiese para la jornada de Roma, y fuese a embarcar a Alicante o Málaga. Partíme luego, según su orden, a Murcia. Ha habido mudanzas después en su escribir e impedimentos en

---

235 Luis de Santander a Laínez, Zaragoza 4 de mayo 1557, MHSI, *Litt. Quad.*, V, 212.

236 Alfonso Román a Laínez, Zaragoza 7 de noviembre 1557, MHSI, *Litt. Quad.*, V, 416-17. Viñes (Viñas): * ¿Manresa?; CJ 1552 Barcelona; †viii-ix.1557 Zaragoza (Álvarez, "Historia," l. II, c. 74: 1558).

237 *1564 Oropesa; CJ 13.xii.1582 Zaragoza; † 2.iii.1645 Tarazona (*DHCJ*, I, 93. Pero SJ, Alcalá de Henares, Álvarez, "Historia," l. IV, cap. 12).

238 Añade que murió a 8 de abril. A Diego Morlanes le falló la memoria. Si hubiera muerto el 8 de abril, en la carta cuatrimestral que escribió desde Zaragoza el 4 de mayo el P. Santander, por comisión del P. Román, que era el rector del colegio de Zaragoza, lo hubiera hecho constar. El P. Álvarez prosigue: "El día de su entierro fue el Sábado Santo" Álvarez añade: "aunque por haber pasado tantos años, cuando esto me refirió, que fue el de 1606, no tenía memoria tan fresca." La Pascua de 1557 fue el 18 de abril.

239 Borja a Laínez, Valladolid 23 de enero 1558, MHSI, *Laínez*, III, 66.

240 Borja a Laínez, Simancas 12 de abril 1558, MHSI, *Borgia*, III, 365.

nuestro embarcar."[241] A Barma le pasó una cosa parecida: empezó a predicar la cuaresma de 1558 en Murcia, pero la tuvo que dejar para ir a la Congregación, pero "estando ya para embarcarse, vinieron cartas del P. Francisco [Borja] con que se hubo de volver con sus compañeros a esta ciudad [Murcia]. En este tiempo vino el P. Maestro Estrada."[242] El motivo de no embarcarse en Alicante es "l'expedició de saqueig de l'armada turca l'any 1558, a instàncies de França."[243] Por fin salen de Murcia por tierra hacia Cataluña a finales de marzo: "Con harta lástima de todos habrá un mes que [Barma] se partió con el Padre provincial [Estrada] y sus compañeros para la congregación."[244]

Entre Estrada y Barma, Borja se inclina siempre por Barma. A veces da impresión como si considerara provincial de Aragón a Barma, cosa que no piensan los jesuitas de la provincia. Cuando ya en 1556, sabiendo que no se reunirá la congregación provincial de Aragón, escribe a Laínez diciendo que "de Aragón elegirá el P. Baptista [Barma] al que le pareciere *in Domino.*"[245]

Estrada ha ido caminando desde Zaragoza a Murcia y ahora en grupo caminan hacia Cataluña. Por eso cuando se pone a escribir a Laínez, lleva caminando los meses de marzo, abril y mayo. Por fin ha llegado a Rosas

[241] Estrada a Laínez, Vilabertrán 1 de junio de 1558, MHSI, *Laínez*, VIII, 468. Para el abad de Vilabertrán, Juan Ruiz de Medina, "Pedro Doménech, abad de Vilabertrán (Girona). Un diplomático español con los golfillos de Lisboa," *Analecta Sacra Tarraconensia* 68 (1995) 123-45.

[242] Pedro Cabrera a Laínez, Murcia 29 de abril 1558, MHSI, *Litt. Quad.*, V, 609-10. No está la carta de Borja dando razón de esta demora.

[243] Joan Reglà, *Felip II i Catalunya*, (Barcelona: Aedos, 1956) p. 49. En esta expedición de saqueo los turcos se apoderaron de Ciudadela (Menorca).

[244] Los compañeros son Diego Mirón, Antonio Cordeses y el hermano Lucio Cruz. "De Murcia todos vinimos juntos," Diego Mirón a Laínez, Génova 6 de junio 1558, MHSI, *Laínez*, III, 333.

[245] Borja a Laínez, Alcalá 28 de octubre de 1556, MHSI, *Borgia*, III, 268-69. Sorprende que Borja prescinda del P. Estrada, que es el provincial de Aragón. Barma es sólo el viceprovincial. Y más sorprende que Polanco en el *Chronicon* hable de Barma como provincial de Aragón, ya en 1556, cuando de hecho empezó a serlo de pleno derecho desde la Congregación General de julio de 1558. Y esta ambigüedad se da también algunas veces en los redactores de *Monumenta*, que en *Borgia* III, 279, nota 2, comentando una carta de 16 de febrero de 1557, ponen que el provincial de la Provincia de Aragón es Barma, y ni cita a Estrada, y lo mismo en MHSI, *Laínez*, II, 44, nota 19, en carta de 12 de enero de 1557 ["nunc demum Aragoniae provincialis"] y en otros lugares; en cambio, en las *Litt. Quad.* de Barcelona, Zaragoza y Murcia, los jesuitas que escriben las cartas hablan de Estrada como provincial, Cfr. MHSI, *Litt. Quad.*, V, 416, de 7 de noviembre de 1557, en que Alonso Román escribe a Laínez desde Zaragoza: "Está aquí el P. provincial M° Estrada"; y en la carta de Pedro Cabrera desde Murcia del 29 de abril de 1558, MHSI, *Litt. Quad.*, V, 610, pese a la nota 1 de la p. 609, dice hablando de Barma: "Con harta lástima de todos habrá un mes que se partió con el Padre provincial [Estrada, del cual acaba de hablar] y sus compañeros para la congregación."

(Gerona).[246] Mientras tanto en Barcelona la peste ha hecho estragos desde enero a julio de 1558. De los diez jesuitas que dejó Estrada en la ciudad, murieron siete. El grupo que va hacia Roma ha tenido que bordear la ciudad, para evitar el contagio y poder ir a Roma.

Sorprendentemente "el P. Maestro Estrada y el Maestro Baptista [de Barma], quedaron en Rosas y no se embarcaron." Estrada porque llegó muy cansado, Barma por un descuido pero días después se las agenció y pudo ir a Roma. Lo de Estrada, Mirón se lo explica a Laínez desde Génova: "lo dejó por hallarse indispuesto y flaco, y parecerle que se ponía en gran peligro de perder la vida si se embarcara, según le suele tratar mal la mar; y así nos dio una carta para V. R., la cual yo traigo, quedando que pasaría por tierra, si pudiese haber el salvoconducto que vino de Francia."[247] Estrada teme navegar.

La carta de Estrada a Laínez dice así: "Viendo que mañana entra junio, y con el tiempo tan caluroso mi flaqueza no está para ponerse en tan grande camino, pareciéndome que V. P. holgaría de ello, determiné quedarme aquí, y esperar la voluntad de V. P., la cual yo estoy y estaré siempre muy aparejado para cumplir en todo lo que fuere mandado en el Señor. Yo envío ahí mis votos cerca de la elección del general; y también en todo lo demás que se ha de tratar; lleva mis veces el P. Maestro Baptista [Barma]. Y así haré yo allá poca falta, y no pondré en trabajo a otros con mis indisposiciones." Acaba la carta de una manera cordial: "Sabe nuestro Señor, Padre mío, cuánto yo deseaba verme con V. P., y bien se puede creer, pues se sabe, que no me ha quedado ya en la tierra otro padre sino V. P."[248] Desde la muerte de Ignacio, Estrada está como huérfano.

Sus últimos días de Barcelona (1558)

El P. Gabriel Álvarez, cuando hable "De la pestilencia en Barcelona," nos hablará sobre todo del P. Estrada.[249] Algunas cosas que cuenta de él cronológicamente no concuerdan mucho con las cartas, pero dice de él cosas que estaban en la conciencia de quienes le conocieron.[250] "Hallóse al principio de la pestilencia el Padre Francisco Estrada [podría ser a finales de 1557], y cuando se fue encendiendo más hubo de salirse de Barcelona porque era

---

[246] Estrada a Laínez, Vilabertrán 1 de junio de 1558, MHSI, *Laínez*, VIII, 468. Seguramente estaría con el abad Pedro Doménech, con quien trató muchas veces en Barcelona.

[247] Mirón a Laínez, Génova 6 de junio 1558, MHSI, *Laínez*, III, 331-34.

[248] Estrada a Laínez, Vilabertrán 1 junio 1558, MHSI, *Laínez*, VIII, 468.

[249] Álvarez, "Historia," l. II, c. 68.

[250] Por ejemplo, el P. Pedro Doménech [no el abad de Vilabertrán], catalán de Barbens (Lérida), coincidió con él en Toledo, vivió los treinta últimos años de su vida en Barcelona, y dejó escrita una primera historia del colegio de Belén.



ARSI, Fondo Fotografico Lamalle

Provincial y sin esto había de ir a Roma a la Congregación general."[251] Álvarez cree que a causa de la peste "no le dejaron pasar por el Ampurdanés y Perpiñanes [...] y así fue forzado a dar la vuelta y entretenerse en Gerona y su comarca [Vilabertrán] hasta que amainase la contagión de Cataluña [debería decir Barcelona] [...] Por no estar ocioso mientras se entretenía en el contorno de Barcelona, confesaba a los devotos de la Compañía que estaban retirados en sus casas de campo. Cuando hubo alguna seguridad entró el P. Estrada en el colegio de Barcelona [podría ser en la segunda quincena de agosto], en el cual ya estaba el P. Miguel Gobierno, aunque enfermo de calentura y el hermano Gaspar Pérez[252] convaleciente de la landre [la peste]. Detúvose pocos días en Barcelona el P. Estrada, y de allí partió para Zaragoza, en compañía de un mancebo catalán, que después le recibió en la Compañía y salió de ella por falta de salud, el cual me contó toda esta peregrinación."[253] Estrada le había contado al joven "que [a lo largo de su vida de jesuita] había ido caminando a pie cinco mil leguas yendo de lugar en lugar predicando. Llegó a Zaragoza y detúvose también poco, porque tenía orden de ir a Toledo a dar asiento en las cosas del nuevo Colegio." Pasó por Zaragoza a principios de octubre.[254]

Estrada es demasiado conocido. En 1558 se descubren en Valladolid y Sevilla grupos luteranos, y no faltó tiempo a los adversarios de la Compañía en decir que había jesuitas implicados. Como por aquellas fechas dejan Castilla para ir a la Congregación, ya en España se dice que Araoz se fue huyendo de la inquisición, y ahora Laínez recibe una carta desde Viena hablando de la huida de Estrada: "Hemos tambien mostrado los testimonios contra el falso rumor difundido por aquellos de la Compañía. Aquí se decía que el P. Maestro Strada había huido a Polonia o a Dacia, y no sé si otros también a otros lugares" Havemo etiam mostrato li testimonii contra il falso rumore sparso di quelli della Compagnia. Qua si diceba che il P. Mtro. Strada era fugito in Polónia o Dacia, et non so che altri etiam ad altri luoghi].[255]

---

[251] Durante toda la segunda mitad de 1557, las cartas de Barcelona avisa de las enfermedades y muertes en la ciudad, pero desde enero de 1558 la peste ya se ha declarado, y llegará a su cenit en mayo y junio.

[252] *1521 Orihuela; CJ 7.xii.1556 Barcelona; † 15.x.1586 Tarragona (Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona, OR, Jesuïtes, HAC, Ms 2581, IX, f. 96r; ARSI, Hispania 132, ff. 208r, 306r).

[253] Cuenta toda una historia del paso por la villa de Aytona [SO. de Lérida], a donde llegaron de noche y hambrientos, y por temor a la peste nadie les abrió ni respondió, pese a que el compañero decía que era el P. Estrada. Se fueron a dormir, y un hombre se descolgó por los muros de la villa y les llevó comida, y antes del amanecer les guió hasta el río Segre.

[254] Alonso Román a Laínez, Zaragoza 30 octubre y 1 noviembre de 1558, MHSI, *Litt. Quad.*, V, 870: "El P. Maestro Estrada pasó por aquí a los primeros deste [octubre] para Toledo, donde he sabido que llegó. Ya V.P. sabrá el fin, Nuestro Señor dé prósperos sucesos."

[255] Juan de Victoria a Laínez, Viena 4 de octubre de 1558, MHSI, *Laínez*, VIII, 495.

Estrada en Toledo y Burgos (1558-1561)

El P. Bustamante, que con Estrada son los dos que han sido destinados a Toledo a fundar el nuevo colegio, confirma su estancia:[256] "Estamos ahora aquí el P. Mtro. Estrada y yo con sendos compañeros."

Para conocer su libertad de palabra, tenemos el testimonio espléndido del P. Bustamante, que antes de ser jesuita había trabajado en Toledo diez años largos con el cardenal Juan Tavera, y conocía bien la ciudad: "El P. Mtro. Estrada predicó un lunes desta cuaresma en la iglesia mayor [la catedral] [...], presente el Sr. arzobispo [Bartolomé de Carranza, O.P.]: cúpole el evangelio de la "expulsión de los que compraban y vendían" del templo; y estuvo acérrimo "censurador de la cabeza y de los miembros," aunque lo que tocó a la cabeza, como está sana, no sintió el golpe. Y a la verdad no fue de sentir, porque parecía ser dicho más en su favor que en su contra, y así el mismo prelado le defendía de los canónigos que se quejaban del sermón, porque a ellos les tocó tan a la clara que dicen no haber subido en aquel púlpito hombre que se hubiese atrevido tanto: porque "enseñó como el que tiene autoridad" [Mt 7,29]. Yo bien quisiera que en el primer sermón él se templara mucho, para que no le cerraran la puerta al segundo, como creo estará cerrada por algunos días a la Compañía la iglesia mayor. Entendió todo el mundo que él predicó contra el statuto, que tampoco era materia que se debía, por ahora *saltem*, menear, en que concitó contra nós hartos de los principales, aunque el pueblo en general no creo haya oído sermón tan grato y que así les contentase; y en la verdad así los contentos como los agraviados dicen que no era él el que hablaba, porque realmente juntada la libertad que tuvo con las buenas cosas que dijo, todos juzgaron que el sermón había sido el mejor que habían oído: todavía creo que fue harto más el provecho que en él se hizo a los mismos agraviados que el daño, aunque ciertamente mi prudencia necia no les diera la purga sin xaroparlos [darlos jarabe] muchos días primero. Todo está quieto, a Dios gracias; que es señal que no fue tanto el exceso, como se había dicho."[257]

Los sermones de cuaresma en la catedral de Toledo estaban repartidos desde hacía tiempo, pero fue el arzobispo quien ordenó que predicase allá el P. Estrada.[258] "Ha predicado aquí con la acepción que suele, aunque no tan a menudo como en otros tiempos, así por faltarle ya las fuerzas corporales, como por estar aquí siempre indispuesto de la cabeza, de la cual suele ser este lugar mal sano; y a esta causa, temiendo los calores de aquí, se partió poco ha para Valladolid." De hecho, Estrada iba a Dueñas, "a su tierra por ocasión de

---

256 Bustamante a Laínez, Toledo 29 de octubre 1558, MHSI, *Laínez*, VIII, 499.

257 Bustamante a Laínez, Toledo 31 de marzo de 1559, MHSI, *Laínez*, IV, 264-65.

258 Gil González a Laínez, Toledo 1 de mayo de 1559, MHSI, *Litt. Quad.*, VI, 170.

entender en el remedio de una hermana doncella que (muerta su madre) quedaba, según le escribieron, sin arrimo."[259]

Meses después nos enteramos de dos cosas de Estrada. La primera es que Laínez, al nombrar a Barma provincial de Aragón, escribió una carta a Estrada: "Él no ha respondido a una que le escribió N. P. de su mano, diciéndole que dejase el cargo de provincial y atendiese a la predicación. Parece que se habrá podido resentir dello, según este hombre viejo es mísera cosa."[260] La segunda, le dice a Borja, es que se ha enterado "que de Toledo se ha ido a su tierra, y se estaba en ella con poca edificación de los de la Compañía, y así pareciendo a V. R. que es bien sacarle de esos reinos podrá con esta ocasión enviarle a Roma, y si le parece que está mejor por allá, déjele estar en buena hora." Desde época de Ignacio es frecuente llamar a Roma a jesuitas que están en crisis para animarles. Se da el caso ventajoso que le piden desde Sicilia tanto la virreina como el provincial Jerónimo Doménech.[261] Ha pasado alguna cosa, pues así lo reflejan las palabras de esta carta de Laínez al provincial de Sicilia: "Ayer se escribió al P. Francisco [Borja] acerca del P. Strada, pidiendolo para Sicilia. Veremos que responderá. Será bueno para predicar en español y en italiano y para otras cosas, pero para Provincial no hay que pensar. Le sería de gran peso, y por otras razones honestas."[262] No se trata de algo grave, pero de lo que no hay que pensar es en hacerlo provincial.

Asistió, como buen palentino, a la inauguración del colegio de Palencia el día de Santiago [25 de julio de 1559], pero estuvo pocos días; sólo predicó dos o tres sermones.[263] Durante el resto del año hasta su ida a Italia residió habitualmente en el colegio de Burgos. "Los sermones del Maestro Estrada son recibidos con gran interés por su auditorio"[Conciones M. Stradae iucundissime quidem et cum magna aviditate audientium excipiuntur]"[264] escribe Alfonso

---

[259] Bustamante a Laínez, Granada 31 de mayo 1559, MHSI, *Laínez*, IV, 374. Los editores de *Monumenta* tienen un lapsus y en la nota 9, ponen "Duennas (Dueñas) provincia Vallisoleti," cuando en otras ocasiones lo han puesto bien. Como citan también a Astrain, éste les puede haber confundido, cuando dice que Dueñas está "cerca de Valladolid" (*Historia*, I, 204).

[260] Polanco a Borja, por encargo de Laínez, Roma 20 de agosto 1559, MHSI, *Laínez*, IV, 460. De hecho, Estrada ya no asumirá nuevas responsabilidades de gobierno.

[261] *1516 Valencia; CJ 24.ix.1539 Parma; † 20.x.1592 Valencia. (*DHCJ*, II, 1135-136. Pero †20.xii.1592: ARSI, Aragon 22, p. 18; Villalba a Acquaviva, 4 de enero 1593, ARSI, Hispania 135, f. 11ʳ).

[262] Laínez a Jerónimo Doménech, Roma 20 de agosto de 1559, MHSI, *Laínez*, IV, 466.

[263] García de Zamora, Palencia 12 de enero de 1560, MHSI, *Litt. Quad.*, VI, 487.

[264] Alfonso Ramiro a Laínez, Burgos 31 de agosto de 1559, MHSI, *Litt. Quad.*, VI, 305. Nos enteramos que su compañero Juan Santacruz (Cusola) se ha ordenado ya de sacerdote, aunque sigue estudiando teología.

Ramiro[265] a final de agosto. Siguió predicando hasta la Pascua de 1560. Luego "fue a dos lugares comarcanos a Burgos, donde ha predicado, gloria al Señor. Sabemos que está bueno; está en Bellimar,"[266] donde ya hay casa de la Compañía. Se quedará todo el verano en Bellimar.[267]

Laínez le escribe que vaya a Roma pasada la cuaresma, y como conoce su miedo al mar le recuerda que podrá ir por tierra, dado que Francia y España están en paz.[268] En Roma, en septiembre reciben una carta de Burgos, fechada el 15 de julio, en la que no mencionan la partida de Estrada, y se le vuelve a escribir que "si no fuere partido, que nuestro Padre le espera por acá con deseo, y que se debe dar toda la prisa que pudiere, para ser en Roma, antes que entre la fuerza del invierno."[269]

Estrada en Italia, llamado por Laínez (1561-1564)

En junio de 1561 ya está en Roma. Cuando llega, se van a cumplir los tres años de gobierno de Laínez al frente de la Compañía. Aún no se ha revocado el cambio que hizo Paulo IV a las Constituciones, mandando que el general de la Compañía lo fuese por tres años prorrogables en vez de a perpetuidad. La casi totalidad de los profesos de la Compañía han contestado a la petición que les hizo Laínez sobre su renuncia, diciendo que se debía volver a las Constituciones.[270] Los asistentes de Laínez "determinaron que el P. Polanco y el P. Estrada fuesen a Su Santidad [Pío IV] a contarle esta cosa, y suplicarle remediase los dichos inconvenientes; y así Su Santidad anuló todo cuanto ordenó [el] papa Paulo IV, y confirmó nuestras constituciones [...] y que era su voluntad que el prepósito general fuese perpetuo, et non ad tempus."[271]

Laínez ha acogido a Estrada con todo cariño, pero casi no tendrán ocasión de vivir juntos, porque el Papa le encarga dos misiones que le tendrán fuera de

---

265 *1533 Herrera; CJ 10.iii.1556 Alcalá de Henares; dis. x.1562 Trento (Scaduto, *Catalogo*, p. 122).

266 Gaspar de Dueñas a Laínez, Burgos 5 de mayo de 1560, MHSI, *Litt. Quad.*, VI, 629.

267 Juan Bautista de Segura a Laínez, Bellimar 15 de Mayo de 1560, MHSI, *Litt. Quad.*, VI, 655: "Más está ahora aquí el P. Estrada por este verano, según me ha dicho."

268 Laínez a Estrada, Roma 13 de marzo de 1560, MHSI, *Laínez*, V, 2-3.

269 Polanco a Estrada, por encargo de Laínez, Roma 15 de septiembre de 1560, MHSI, *Laínez*, V, 222-23.

270 La respuesta de Estrada es la número 53 de todos los que contestan, MHSI, *Laínez*, VIII, 743.

271 MHSI, *Laínez*, VI, 79-80, nota 2. El 22 de junio ya estaban escritas las determinaciones del Papa. Nadal también lo deja escrito, MHSI, *Nadal*, II, 79: "Intelleximus P. Laynez voluisse deponere generalatum, sed intercessisse apud Pium P. Stradium et Polancum; qui abrogavit edictum Pauli 4i de triennio generalis et confirmasse denuo constitutiones."

Roma dos años y medio. Laínez debe acompañar a Hipólito de Este, cardenal de Ferrara, al coloquio de Poissy y luego ir a Trento a la tercera etapa y última de Concilio. El 1 de julio de 1561, junto con Polanco sale hacia París,[272] y el concilio concluye el 4 de diciembre de 1563. Deja el gobierno de la Compañía al P. Alfonso Salmerón,[273] y hasta que venga de Nápoles tendrá el cargo el P. Cristóbal Madrid.[274] Estrada está enfermo, pero le deja como consultor tanto de uno como de otro, y le avisa al P. Madrid que Estrada "es exento de su obediencia, aunque no de la del P. Salmerón cuando viniere."[275] Realmente confiaba en él. En las primeras cartas de viaje, pregunta siempre por la salud de Estrada y el P. Madrid le va contando sus mejoras y recaídas. En la del 4 de julio escribe el P. Madrid: Estrada "ha sentido como todos la partida de V. P."[276] Desde Sassari (Cerdeña), Baltasar Piñas, el antiguo profesor de teología de Estrada, se ha enterado que está en Roma, y le dice a Laínez [aún no sabe que ya ha salido hacia París]: "Al P. Mtro. Estrada mande dar V. P. mis encomiendas."[277]

A final de año, Estrada ya está predicando en Roma, que es lo suyo.[278] A principios de 1562 Estrada va a Florencia a ayudar a la duquesa Leonor de Toledo.[279] Borja, que ya está definitivamente en Roma, se lo ha escrito a Laínez. Éste que conoce muy bien a la duquesa, porque ha pasado largas temporadas en Florencia, le comenta: "De la ida del P. Estrada, si no la toma suavemente, no hay para qué hacerle instancia; si la tomase, podría ser que ayudando aquella señora, ayude a su casa y a todo su estado, porque puede mucho; y cuando no, poco se podría perder en estar allí algunos meses a probar."[280] En este año 1562 han muerto dos hijos de la duquesa, Juan y García, y la presencia de Estrada le ha sido de consuelo. También le asistió en su muerte, que acaeció el 18 de diciembre en Pisa. Confesó, comulgó, le dio la extremaunción, y se ha quedado

---

[272] Alburquerque, *Laínez*, p. 107 y ss.

[273] *8.ix.1515 Toledo; CJ 15.viii,1534 Montmartre; †13.ii.1585 Nápoles (*DHCJ*, IV, 3474).

[274] *1503 Daimiel (Ciudad Real); CJ 1554 Roma; † 13.viii.1573 Roma (*DHSJ*, III, 2464-465).

[275] Iussa de gubernandi ratione, Roma finales de junio de 1561, MHSI, *Laínez*, VIII, 748-51.

[276] Madrid a Laínez, Roma 4 de julio de 1561, MHSI, *Laínez*, V, 589.

[277] Piñas a Laínez, Sacer (Sassari) 21 de julio de 1561, MHSI, *Laínez*, V, 631.

[278] La noticia se la dio Salmerón a Laínez, y ahora éste comenta la noticia favorablemente (MHSI, *Laínez*, VI, 189).

[279] Para sus relaciones con Ignacio y la Compañía, cf. Rahner, *Ignace de Loyola et les femmes*, I, 159-81.

[280] Laínez a Borja, París 9 de abril de 1562, MHSI, *Laínez*, VI, 274.

consolando al duque Cosme de Médicis.[281] Como los duques han sido muy remisos en fundar el colegio de Florencia, Laínez le pregunta si la duquesa dejó fundado el colegio como había prometido y también si el duque ayudará a los colegios de Siena y de Montepulciano.

La salud de Estrada se ha resentido: de "un ojo no ve casi nada y el otro tiene tan tierno, que los médicos temen le pierda: y así aunque ha predicado cuatro o cinco veces sentado, y sin alzar mucho la voz, le ha hecho daño: y los médicos le han vedado que lo haga para delante." Al principio no reciben estas informaciones por Estrada, que tardó en escribir, pero Laínez, que sabe de su enfermedad, le excusa: "del mismo no tenemo[s] letra ninguna, y no es de maravillar, porque faltándole la vista, tampoco tiene consigo quien le ayude a escribir."[282] En Roma querían que predicara allá la cuaresma de 1563, pero por su salud es imposible.

Laínez, muerta la duquesa, le plantea su futuro: "Quanto a la persona de V. R. también deseamos entender, qué es lo que piensa hacer, y si le parecerá detenerse por ahí algún poco de tiempo consolándose en ello, y esperando más salud y servicio de Dios N. S., o si holgaría de venir a Venecia, o a otra parte."[283]

Estrada se quedará en la Toscana (Pisa y Florencia) durante todo el año 1563. En mayo está mejor de salud y ha predicado en Pisa algunas veces al duque Cosme,[284] pero como falta rector en el colegio de Florencia, le pide Laínez que vaya a esta ciudad "a lo menos hasta la venida de otro rector."[285] Más adelante le piden que tome la superintendencia de los colegios de Florencia y Siena. Contesta "que no le basta el ánimo," pero que los ayudará con el duque en lo que pudiere.[286] Laínez se esperaba esta respuesta, porque Estrada no se anima a tomar responsabilidades,[287] "no acepta el encargo de una total superintendencia"[non accetta la superintendenza pienamente], le dice a Paulo

[281] Laínez a Cristóbal de Madrid, Trento 25 de enero de 1563, MHSI, *Laínez*, VI, 661; Laínez a Borja, Trento 11 de enero 1563, MHSI, *Laínez*, VI, 636. Laínez sabe por el rector de Florencia, el P. José Carvajal, "que así después de la muerte della se consuela [el duque] de tratar con él [Estrada] largo."

[282] Laínez a Borja, Trento 11 de enero de 1563, MHSI, *Laínez*, VI, 636.

[283] Laínez a Estrada, Trento 28 de diciembre de 1562, MHSI, *Laínez*, VI, 599.

[284] Laínez a Madrid, Trento 3 de mayo de 1563, MHSI, *Laínez*, VII, 64.

[285] Laínez a Madrid, Trento 6 de mayo de 1563, MHSI, *Laínez*, VII, 70-71.

[286] Laínez a Madrid, Trento 29 de julio de 1563, MHSI, *Laínez*, VII, 241.

[287] Laínez a Madrid, Trento, 5 de agosto de 1563, MHSI, *Laínez*, VII, 255-56.

Candio,[288] que transitoriamente cuida de los colegios de la zona. Le dice, con todo, que consulte a Estrada cuando lo crea oportuno, pero como no es su superior, si es de otro parecer, no tiene que obedecerle.[289]

No tenemos más noticias de él, hasta el año siguiente, en que Laínez le envía a España, porque allá no se encuentra bien. Seguramente fue a Roma cuando Laínez volvió de Trento.

Estrada vuelve a España definitivamente (1564-1584)

La carta con que Laínez acompaña la ida de Estrada a España[290] es "una carta muy honorífica, recomendando a los superiores el tratar caritativamente a un Padre algo achacoso y tan benemérito de la Compañía."[291] Empieza diciendo que le gustaría que continuase con ellos "para ayudarnos de su talento, o encomendándole aquí en Roma el cuidado del seminario, o en Italia la provincia de Toscana, si su salud lo sufriere. Mas por hallarse mal por acá, semos esforzados [a] nos privarnos dél, y enviarle a esa provincia de Castilla, donde [se] Dios N. S. fuese servido darle salud." Habla luego de su actitud de servicio pasada y futura: "como ha servido muchos años a [su] divina Maestà y a la Compañía por el pasado, así desea servirle lo que de la edad e la vida [le quedare]." Pide que le acojan como lo harían a él: "Yo encomiendo mucho a V. R. [Araoz] y al Padre provincial [Juan Suárez],[292] que le usen toda caridad, cuanto al tratamiento de su persona, como lo usarían con la mía, si allá yo estuviere con la misma necesidad." Recuerda sus orígenes y su dependencia directa del Padre general: "Como N. P. Ignacio [de] santa memoria, le recibió inmediatamente [bajo] su obediencia, así yo también confirmo la misma exención. Mas aunque no tenga obediencia particular en esas provincias, procurará donde estuviere con el ejemplo y conversación, y en lo demás que pudiere, ayudar el bien común de la Compañía y particulares aquellos a donde estuviere." Acaba hablando del estudiante que le acompaña: "Y le [he] dado porque le acompañe en el camino el H. González. Allá V. R. le haga proveer de otro, porque ha menester por su enfermedad quien le ayude; y a González se le da tiempo para acabar sus estudios; que después servirá con ellos a la Compañía a gloria de Dios."

---

[288] *1522 Padova; CJ 29.ix.1559; †31.vii.1585 Bolonia (Scaduto, *Catalogo*, p. 25).

[289] Laínez a Paulo Candio, Trento 5 de agosto de 1563, MHSI, *Laínez*, VII, 259.

[290] Astrain piensa que es de Francisco de Borja, y que fue éste quien le envió a la provincia de Toledo al principio de su generalato (*Historia*, II, 490), pero hoy sabemos que fue Laínez quien le envió y que la carta es suya, Laínez a Araoz, Roma 20 de agosto de 1564, MHSI, *Laínez*, VIII, 157.

[291] Así la define Astrain en la cita anterior.

[292] *1528 Cuenca; CJ comienzo 1552 Salamanca; †13.i.1599 Valladolid (*DHCJ*, IV, 3657).

Polanco, por su parte, en una carta al rector del colegio de Burgos, Gaspar Acevedo,[293] le anuncia que Estrada irá a verle: "De otras cosas di recuerdo al P. Estrada que va por allá."[294]

Al llegar a España le destinan a la casa profesa de Toledo. Astrain nos habla largamente sobre este período.[295] Confirma, algo ya notado, desde el año 1556, con la muerte de Ignacio, "empieza a entrar en la sombra." Piensa que poco a poco entra en una decadencia espiritual, y que "el origen del mal estuvo en el carácter del mismo Estrada." Lo describe así: "Era hombre, por una parte, impetuoso y vehemente, y por otra, estaba dotado de excesiva sensibilidad. Estas cualidades, bien dirigidas, podían servirle, y en efecto le sirvieron para la predicación; pero si no están contrapesadas por otras prendas de espíritu, pueden dañar fácilmente al hombre, haciéndole regirse, no por los dictámenes de la prudencia, sino por las impresiones del corazón."[296] El juicio de Astrain seguramente es correcto, pero faltaría añadir su debilidad física. Ya en Florencia vimos cómo su comunicación la destinaba a grupos reducidos por falta de salud.

En Toledo, al principio, predicó con éxito la cuaresma de 1566. Luego llegan noticias que se ha ido a vivir a casa de seglares. Borja teme que le hayan tratado con "sequedad y extrañeza."[297] Antonio de Córdoba, avisado por Borja, se informa, y le escribe que aunque hace pocos sermones, hace muchas obras de piedad y caridad. Al P. Juan Valderrábano,[298] rector de la casa profesa, le piden de Roma que les informe: habla de que escandaliza con su actuar, que sobre todo conversa y hace pláticas en las casas, que siempre habla bien de Dios N. S. y con buena gracia, que muchos tienen por simplicidad su modo de

---

[293] *Valladolid; † 1565 Burgos (Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, VIII, 12-13).

[294] Laínez a Gaspar de Acevedo, Roma 12 de septiembre de 1564, MHSI, *Laínez*, VIII, 207.

[295] Astrain, *Historia*, II, 488-92.

[296] Astrain, *Historia*, II, 489. Seguramente el juicio de Astrain se basa en la época de los primeros "memoriales" contra la Compañía (1577-1579), en que las palabras del P. Antonio Ibáñez, visitador de la provincia de Toledo, son muy duras contra Ribadeneira y Estrada, cuando aún no sabe quiénes son los autores y se sospecha sobre todo de Ribadeneira. Luego resultó que no era Ribadeneira sino Dionisio Vázquez (Astrain, *Historia*, III, 121).

[297] De Borja, como general de la Compañía, se conservan dos cartas dirigidas a él, una del 21 de diciembre de 1566, MHSI, *Borgia*, IV, 357 y otra en la que le anima "a trabajar en la viña del Señor," de 21 de junio de 1569, MHSI, *Borgia*, V, 104; un poco antes sabemos que Estrada llevó a Toro (Zamora) una carta de Francisco de Borja a su hija Juana, viuda el marqués de Alcañices, MHSI, *Borgia*, V, 12-13.

[298] *1520 Valladolid; CJ 1546 Alcalá; †13.ix.1585 Plasencia (*Sommervogel*, VIII, 375).

proceder.[299] En 1569, el nuevo provincial Manuel López[300] consigue que vuelva a la profesa y sabemos que le animó a predicar. En Toledo le asistía el H. Francisco Sierra.[301] Ya casi no sabemos más de él. Astrain resume así el resto de su vida: "Quince años vivió en absoluto retraimiento, hasta que expiró en Toledo en 1584. Las cartas de entonces le suelen llamar *el Cartujo*."[302] El P. Juan Eusebio Nieremberg es más explícito y mucho más benigno con él en este tiempo de Toledo: "aunque predicaba algunas veces, su principal estudio era la oración y leer los santos Doctores y rumiar y meditar la sagrada Escritura, sin admitir las muchas personas que le querían visitar, sino era raras veces y a quienes no se les podía negar la entrada, porque él atendía al silencio y a la soledad, aun con los mismos de casa."[303] Sobre su muerte también nos da más datos: "acabó en el Señor a los 26 de octubre año de 1584, en la Casa Profesa de Toledo, donde está enterrado, a cuyo entierro concurrió mucha gente de la ciudad, que sintió la falta de tan gran Padre."

Conclusión

¿Se ha encontrado Estrada que le apreciaban más por sus sermones que por él mismo? Lo cual no era verdad, ¿pero lo experimentó él así? Las únicas personas que para él fueron padres, fueron Ignacio y Laínez. Aquel final de la carta, escrita a Laínez, el 1 de junio de 1558, cuando renuncia ir a la Congregación general I, es muy significativo: "Sabe nuestro Señor, Padre mío, cuánto yo deseaba verme con V. P., y bien se puede creer, pues se sabe, que no me ha quedado ya en la tierra otro padre sino V. P." Nadal y Borja, en los años de España, no le han tratado con esa delicadeza, que él experimentó con Ignacio y Laínez. Cuando Laínez muera, poco después de la llegada de Francisco Estrada a España, el 19 de enero de 1565, se le ha muerto su último padre. Las cartas atentas y cariñosas de Borja, el siguiente general de la Compañía, ya no tienen para él aquella vinculación afectiva que le unió a sus dos primeros Padres generales.

La movilidad era una de las características de la primera Compañía. Aquellas "cinco mil leguas" que había recorrido andando predicando de lugar en lugar tal como lo expresó él mismo en 1558, las disputas de las ciudades para escuchar sus sermones, tuvieron dos consecuencias: la primera, sobre su salud, que empezó a resentirse por aquellos años, que viene a coincidir con la muerte de

---

299 Astrain, *Historia*, II, 491-92.

300 *1525 Oporto; CJ vi.1545 Coimbra; †10.ii.1603 Alcalá (*DHCJ*, III, 2416).

301 *DHCJ*, II, 1338. Por Sierra no pudimos encontrar ninguna información exacta.

302 Astrain, *Historia*, II, 492.

303 Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, III, 158-62.

san Ignacio; a partir de aquí son continuas las noticias de su mala salud; la segunda, no acabó de enraizar en ningún lugar, por los continuos destinos, precisamente en los años en que se forjan las amistades.

Viendo este repaso de su vida, no nos queda más que admiración. Su disponibilidad a cualquier llamada, mientras mantuvo su vigor; la calidad, hondura e impacto de su predicación, "el Cicerón cristiano," que le llamaban los profesores de la Universidad de Barcelona; la confianza que le tenía san Ignacio para enviarle a afrontar situaciones difíciles o nuevas, y afrontarlas; su entrega total a los ministerios de la Compañía durante más de veinte años; la fundación de varios colegios que erigió; las múltiples vocaciones a la Compañía y a otras órdenes religiosas masculinas y femeninas que por su medio despertaron;[304] quedarán como "una posesión para siempre." El mejor predicador de la primera Compañía fue mucho más que un excelente predicador, y al que dominó la palabra como nadie acabaron llamándole *el Cartujo.*

Summary

Francisco Estrada (1519-1584) was generally regarded as the best preacher of the first generation of Jesuits. The author divides Estrada's life into two periods. The first, a time of great activity, extends from his associating himself with the first companions in 1538 until either the death of Ignatius in 1556, or his assignment to the professed house in Toledo; the second was a period of recollection and tranquillity from 1564 to his death in 1584. This article considers the first period with an emphasis on Estrada's sojourn in Barcelona as provincial of Aragón (1555-1558). He himself admitted in 1558 that he had walked some "five thousand leagues" on his missions. He filled churches and moved congregations throughout Italy, Flanders, Portugal and Spain. He had little preparation and he ascribed his success as a preacher to the Spirit of the Lord moving within him. He encouraged many to enter religious life. Silence marks the second period of his life with almost no news about him. Antonio Astrain, S.J., historian of the Society of Jesus in Spain, thinks that he went into a spiritual decline, probably due to poor health. By the end of his life, Estrada was referred to as "the Carthusian."

[304] En un monasterio de Burgos que llevaban mucho tiempo sin que entrara ninguna monja, "una doncella principal," que se confesaba con Estrada, decidió entrar, y las religiosas la llaman "la monja del padre maestro Estrada" (Pedro Pozo a Ignacio, Burgos 1 de septiembre de 1552, MHSI, *Litt. Quad.*, II, 8).



BOOK REVIEWS

Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724. By Liam Matthew Brockey. (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Pp. xii, 496. $35.00. Hardback.)

Liam Matthew Brockey is a junior scholar. He has received his college degree in history from the University of Notre Dame, Indiana, in 1994, and his master degree in 1997 and PhD degree in 2002, both in history, from Brown University, Rhode Island. He is currently assistant professor at the department of history, Princeton University, New Jersey. The present book derives from his Ph. D. Thesis under the direction of Professor Philip J. Benedict. The thesis was entitled: "The Harvest of the Vine: the Jesuit Missionary Enterprise in China, 1579-1710" (Brown University, 2002, xii, 624 pp.). This study belongs to the genre of the history of Church mission. It does not claim to present the history of the Catholic Church in China as such, but takes as its main focus the missionary enterprise of the Jesuits, from 1585 on, first under the Vice-province of Japan, and from 1619 on, under the newly established Vice-province of China. The study ends with the proscription of Christianity by emperor Yongzheng in 1724, resulting with the expulsion of almost all the missionaries of the Vice-province. The book title is a literary reference to the famous Ming dynasty novel *Journey to the West* (*Xiyouji*). Brockey sees a parallel between the trip of the Buddhist monk Xuanzang to India and the adventurous progress of the Jesuits in China. Indeed, the whole book will describe the deeds of the Jesuit enterprise.

In order to understand the historical significance of the Jesuit mission, Brockey frames it into the larger context of European modern history. Accordingly, at the local level there was a strong dynamism within European society, with a growth in popular devotion and in spiritual renewal, all this supported by the pastoral efforts of Jesuits. Yet, at the national and supranational level, central powers like Lisbon or Rome strived to enforce more

control. Also, the world expansion of European colonial powers and of the Catholic Church came along with more centralization and a greater focus on political or spiritual allegiance. With this historical frame in the background, Brockey sees the Jesuit mission in China as a mirror of modern Europe. Same as religious life in Europe, the China mission will be caught between these two conflicting currents. On one hand, the missionaries, shaped by devotional practices at home, attempted to adapt them to China and were ready for new experiments. But on the other hand, the Church hierarchy attempted to keep things more and more under their control, enforcing theological orthodoxy and controlling the regular clergy. Thus, the fate of the China mission illustrates very clearly the clash between two opposite forces in modern Europe.

Turning away from the traditional focus on macro-power, Brockey chooses to tell the story from the local point of view. His originality is in shifting the attention from the court Jesuits to the Jesuit missionary work at the grass-root level, something that they have been accused of neglecting: "This book moves the Jesuits past that barrier and relates their actions beyond elite circles in the realms of Chinese society where they found willing converts" (8). Brockey makes it clear that local efforts will be finally crushed by the central power of the Church. The pastoral methods did not prevail against the centralizing power of the Church. The Jesuit mission failed because of the failure of its hierarchy to adapt to the local situation. Therefore, the history of the China mission turns to be an appendix of European history. As Brockey states, "this is in main a European story, even if the Jesuits' efforts in China have traditionally been set down as part of a Chinese tale" (12). Truly, Brockey makes a point here. However, from the outset, we can flair up here the flaw in the argument of a harmonious encounter at the local level, being crushed from the outside by the central power of the Church. This explanation seems quite unilateral: What about the rigidities of the Chinese state? What about the local forces within Chinese society opposed to the Jesuit mission?

In his introduction, Brockey briefly reviews the previous accounts of the Jesuit mission in China. Since the seventeenth century, traditional historiography was centered on the figure of Matteo Ricci and on the work of the Jesuits at the court. In the nineteenth century, the Jesuit mission was told as a chapter of the expansion of Christian faith in Asia. In the twentieth century, the focus shifted to the theological discourse on accommodation and to the scientific and cultural transmission from the West to China. In his own study, Brockey proposes to study the pastoral methods of evangelization. For this, he focuses on previously neglected materials, especially the documents written in Portuguese or Latin, and pertaining to the collections of the Biblioteca da Ajuda in Lisbon and of the Archivum Romanum Societatis Iesu in Rome. Brockey is far from being the first to use the Ajuda sources, even in English. For instance Charles Boxer, Michael Cooper, Joseph Wicki, S.J., and others had made plenty

use of them. However, since the last thirty years, there has been no major study in English using these sources. This is to the credit of Brockey to make known to the English reader many of these documents for the first time.

One is amazed at the number of primary sources in Western languages checked by Brockey, including hundred of documents in Portuguese, Latin and French. Also, Brockey is very well up-dated on the modern secondary literature, mostly in English and in French. But why such a focus on primary sources in Portuguese? Portuguese was indeed the language of reference in 1570s, but long before 1720s, it had lost most of its international status. Also, by using only Portuguese documents, we may have a distorted vision. Brockey argues: "Rather it was part of my design to examine the Society's missionary efforts from an internal perspective. Accordingly, I consider the French Jesuit mission, founded in 1687, to be of secondary importance as well, for these priests saw themselves as separate from the vice-province, that is, from the enterprise that had been initiated by Matteo Ricci" (19). I would suggest that such a strong dichotomy between the vice-province of China and the French Mission is not very helpful.

Yet, instead of relying on already polished accounts of the mission, Brockey is to be praised for delving into primary documents, consisting of annual letters, internal rules and reports of the Vice-province of China, as well as individual letters of China Jesuits. Thus, he is able to show the hesitations of the Jesuits, their internal divisions, their conflicts, more than one has never done. He has a very realistic grasp of the Jesuit mission as a work in progress, and in this sense, his account differs from the story of the heroic achievements of the Jesuits, like Louis Pfister's *Notices biographiques et bibliographiques* (Chang-hai, 1932), Vincent Cronin's *The Wise Man from the West* (London, 1955) ór the Jesuit George Dunne's *Generation of Giants* (Notre Dame, 1962). However, in Brockey's study, the main actors are still the missionaries. Almost all the documents come from them and, if we hear about Chinese Catholics or opponents, it is only indirectly. They do not have their own voices. In terms of historical method, this is indeed a great limitation for this study. Brockey is not unaware about the current research based on Chinese sources: "The move away from missionary texts to Asian sources has produced a concomitant reconceptualization of the Jesuits and their role in Chinese history" (16). Yet, Brockey's own research is unable to build on this reconceptualization. Probably because of language limitation, he very seldom refers to primary sources in Chinese language and he says nothing about the current research made by Chinese scholars in mainland China and Taiwan.

The book is divided in two parts. The first part is a chronological narrative, in five chapters. It tells the story of the mission at five different stages, from its beginning, to its consolidation, and finally to its ending. The second part of the

book describes specific aspects of the mission, with chapters 6 and 7 focusing on the education and training of the Jesuits, and chapters 8, 9 and 10, on their interaction with Chinese interlocutors. Brockey states: "This portion of the book also seeks to evaluate the importation of elements of early modern Catholic piety into the late imperial Chinese context, yet another form of intercultural communication determined by both European and indigenous factors" (21). However, without access to Chinese sources, Brockey will have much difficulty treating "indigenous factors." Despite this limitation, Brockey will be able to describe some interesting aspects of the mission, which had been in the past very little researched, like pastoral rhetoric, the role of catechists and the special brotherhoods.

The first chapter retraces the beginning of the China mission from the coming of Michele Ruggieri in China in 1579 to the death of Ricci in 1610. It is very conventional, depicting a story told so many times. Brockey claims to bring something new in this account, but this is not sustained. He stresses the importance of the role played by Ruggieri: "Although tradition holds that Matteo Ricci, Rugierri's first companion was the founder of the China mission, that honor rightfully belongs to Ruggieri himself" (p. 32). Brockey emphasizes Ruggieri's land-mark achievements, like the granting of the residence permit within the Ming Empire and the use of local dress. But this is barely anything new. Yet, Brockey recognizes an important feature of the Ricci's missionary method: seeking political patronage, and not appealing to a commune faith but to the moral sensibilities of the mandarins (42). Brockey attempts correcting the traditional historiography that has tended to emphasize the dealings of the Jesuits with the mandarins over their missionary work among masses: "The notion that the Society of Jesus sought only mandarin conversions has long been a defining characterization of the mission... But if one reads the same materials more closely, it becomes difficult to draw the conclusion that the Jesuits defended a method of evangelization 'from the top down.' It is therefore incorrect to assert, as many scholars have done, that the Jesuits' strategies in China was to focus on the elite and that only the Mendicant friars who arrived in later decades aimed to convert the lower ranks of society" (47). In some subsequent notes, Brockey makes reference to Claudia von Collani and Nicolas Standaert, S.J. Indeed, Collani's account to which Brockey refers tends to unilaterally stress the court Jesuits. However, I think that Brockey misunderstood Standaert's analysis, since this later attempted precisely to go beyond the over-emphasis given to the court Jesuits.

In the whole book, Brockey strives to show the limitation of Ricci's strategy: "For despite the high profile of the Peking house and the crucial role it played in securing the safety of the other mission stations, its locus at the heart of the Chinese state removed Ricci and his court Jesuits from contributing fully to the religious goals of their collective effort–the conversion of the Chinese to

Christianity." In other words, Ricci's method of seeking political protection became inefficient. Also, Ricci's method became a dangerous double-edge sword, since by relying more and more on the will of the Emperor, they will become also more vulnerable if the Emperor changed attitude.

Brockey reminds us that the final objective of the Jesuits was the propagation of Christianity among people: "It is very easy to arrive at a skewed vision of the Jesuit enterprise if one focuses only on the missionaries at the court. An exaggerated emphasis on Ricci and his successors in Peking, a view that has long characterized histories of the mission, has almost completely overshadowed the works of Soeiro, de Rocha, Longobardo, and Cattaneo, who were busy propagating Christianity at the Jesuits' other residences" (51). It is true that past historiography has focused on the figure of Ricci, but Brockey seems unaware that recent historiography has turned, not from Ricci to other missionaries, but from the missionaries to the local Chinese Catholics. While Brockey claims his focus on missionaries actively engaged in pastoral ministry as something new, yet his primary focus on missionaries is at odd with current academic trends.

While the first chapter is quite conventional and does not bring a lot of new things, the second chapter is worth reading. It tells the story of the mission from around the time of Ricci's death to the period of maturity of the mission in the 1630's. It describes how Ricci and the following generation of Jesuits relied on powerful patrons, such as Xu Guangqi, Yang Tingyun, Li Zhizao and Wang Zheng. These patrons could not completely avert local proscriptions, such as the one launched by Shen Que in Nanjing in 1616 and provoking the closing of five Jesuit houses. Yet the patrons pleaded for Christianity and avoided the expulsion of the Jesuits. When Shen Que retired in 1622, the mission could continue its operation, with more vitality than ever, especially thanks to Nicolas Trigault who returned to China in 1619, bringing with him money, books and seven priests. In the early 1630s, after half a century of missionary work, "the China enterprise of the Society finally came of age" (89). This period sees the disappearing of the patrons who had supported the Church in its infancy. Somehow they were not needed anymore since the standing of the court Jesuits was enough to protect the mission. As Brockey sums up, "the Jesuits changed from protégés of the Ming elite into individuals capable of standing on their own" (91).

In this part, Brockey brings a wealth of materials, rarely used before, and related to the inner life of the Society. First, we learn about the internal debate before and after the establishment of the Vice-province of China in 1619, as an administrative entity separate from Japan (63-66, 73-74). The former missionaries in Japan, then exiled in Macao after the proscription of 1614, saw the establishment of the China mission as a Vice-province as a betrayal. Second,

there is a detailed account of the Regulations of 1621, set by the Visitor Gabriel de Matos for the new Vice-province. There, one can find a very articulated statement about the legitimacy of learned ministry, i.e. the use of science for the missionary work, the apostolate through books, and the promotion of Western Learning (74-77). Thirdly, starting from 1623, reports show a rising dispute between missionaries about the translations of God in Chinese as *tianzhu* or *shangdi*. The opposition of Niccolò Longobardo to the use of these two terms and his advocacy for the transliteration of Deus instead are well known. Brockey stresses also the important role played by João Rodrigues, a Jesuit missionary coming from Japan, who fought with Longobardo for forbidding both *tianzhu* and *shangdi*. From Brockey's account, we learn about the tensions at that time among Jesuit missionaries. In the dispute, Nicolas Trigault lost his mind and, in 1628, he committed suicide, a fact that had been carefully hidden. Finally Brockey details the new set of Regulations set by the Visitor André Palmeiro in 1629, especially deciding for the use of *tianzhu* for God, at the exclusion of *shangdi* (85-88). Also, there are some interesting descriptions of forms of piety and organization that were imported from Europe, like the charitable groups in charge of funerals. Brockey suggests that those forms of piety and organization were reshaped by the Chinese Christians: "Christians had to invent new forms of piety that corresponded to Chinese cultural values, such as the importance of dignified funeral ceremonies" (81). Also Brockey briefly describes the way prayers were taught to women.

The third chapter describes the progress of the mission from the 1630 up to 1663. While China experienced a decade of chaos with the Ming dynasty disintegrating, the Jesuit enjoyed more freedom and could extend their field activities to rural areas. Also, this epoch of uncertainty made people more receptive to the Christian message. Brockey describes the new methods being implemented, quite different from the methods used in urban areas. The Jesuits did not shy away from playing with the beliefs in the supernatural among Chinese rustics: signs of the cross, medals, paintings, prayers, holy water, rosary beads were held to have special powers for healing. "Eventually, the association between Christian rituals, devotional objects, and doctrine implanted in the minds of peasants merged to form a recognizable popular Chinese Christian identity, an alternative to the literati image of *Tianxue*" (98). Also, some Jesuits changed the dates of some Catholic festivals to have them coincide with Chinese festivals, like the All Souls' Day being associated with the Sweeping Tomb festival, or the feast of the Purification of the Virgin being associated with the Lantern festival.

However, the mission faced two chronic difficulties: a small number of priests and very tight financial resources. With a strong increase in the number of converts, the mission overstretched its capacities. Coping with the first issue, the Vice-provincial Francisco Furtado extended the confraternity model, from

1635 on. The annual letters show indeed that confraternities spread quickly in the following decades and that they diversified. Also, missionaries established mission circuits to visit regularly the faithful. Regarding the problem of finances, the Jesuits could only rely on Macao and Rome.

There is a brief account on the conflict between Jesuits and friars on the Chinese rites, presented as a clash between the gradualist method of the Jesuits and the imposition of uniform Catholic practice supported by the friars. The Jesuits "adapted the practice of their religion to the local cultural context, giving new meanings to age-old customs–many with clear counterparts in Catholic Europe–instead of forcing their converts to divorce themselves from their society. To be sure, the Jesuits harbored doubts about these ceremonies and published their objections in their Chinese writings. But they contended that their neophytes would gradually give up those dubious practices of their own accord" (107). However, Brockey underestimates here the positive values that Jesuits saw in the Chinese rites, since they looked at them as a constitutive part of a Chinese social fabric that they admired in so many ways.

The Qing dynasty gave greater public recognition to the Catholic Church, especially thanks to the position of Adam Schall at the court. By 1663, though they were only 24 European priests, the mission seemed running on a fast track, with twenty residences and 105,000 Christians. While there was a quick increase in the period considered, I think the increase was not as sharp. Based on the Palmeiro report, Brockey takes 5,000 Christians as the starting figure in 1629, but this figure seems quite low when compared to accounts given by Trigault, Semedo and Martini. According to Martini, there were already 13,000 Christians in 1627 (Cf. *Handbook on Christianity in China, Volume One: 635-1800*, ed. Nicolas Standaert, S.J. [Leiden: Brill, 2001], p. 382).

The fourth chapter is the longest in the book, but probably the most important and the most fascinating since it encapsulates the predicament of the Jesuit mission, or "the problem with success," as Brockey calls it. It covers the period between 1664 and 1691. The China Jesuits were meant to work at the frontiers of the expanding world, where new lands, new cultures, new thoughts were discovered. For sure, being a discoverer was something very stimulating for the modern man of Renaissance and the Jesuits in China made indeed astonishing discoveries. Their apostolic project developed very successfully in these years. Also, they felt the need to propagate their new discoveries with "triumphalist texts" in order to obtain more support from Europe (152-153). Was the Jesuit mission finally motivated by the Greater Glory of God, or by its own glory? While the Jesuits engaged into this "propaganda," as Brockey calls it, they felt victim of their own success, attracting more and more jealousy from opponents and competitors in the mission field, especially with the Roman decision in 1673 to open China to societies of secular priests. The strength of

Brockey's thesis is to show how the same predicament also affected the relationship of Jesuits with the Chinese. While the Jesuits were seen by Europe as discoverers, they were also very successful in expanding the boundaries of the Chinese world, putting their knowledge at the service of the Chinese. In order to secure recognition for the mission, they decided that some of them will work for the service of the court. And in this regard, they became indeed very successful. But same as for Europe, the success proved to be ambivalent. The more the Jesuits relied on the political support of the court, or of the Emperor himself, and the more the mission became subject to the fluctuations of court politics, especially when the Jesuit presence became felt by the Chinese as a meaningful power, which therefore attracted supporter, but also opponents. In showing the forces at play, Brockey seems to suggest that the Jesuits were not cautious enough in their desire to secure for themselves political protection in Europe and in China. Jesuits could have shown more restrain in their political engagement and continue a more discreet work with their rural mission. We can see here again Brockey's general framework of history, by which local reality has to engage politics, with the risk of being swallowed up.

The ambivalence of success is rightly illustrated by Brockey with the controversial figure of Schall. Under the emperor Shunzhi, Schall had effectively achieved a strong position at the court. "The central problem, however, was that his entry into Qing court politics involved the fate of the Vice-province" (127). Brockey briefly narrates the "Calendar case" and how Yang Guangxian and the rivals of Schall at the Astronomical Bureau obtained finally, not only the arrest of Schall in 1664, but also of almost all the other missionaries working in China, with the subsequent "Canton exile," from 1666 to 1671.

After describing the "Canton conference," held between December 1667 and January 1668, Brockey evaluates its result: "In light of the rupture over the rites, the consensus on mundane pastoral matters at Canton was of little value" (133). Also, Brockey describes the consequence of the "Canton exile" for the adherents of what he calls *Tianzhu jiao*, or the Teachings of the Lord of Heaven. Not only did the community survived without priests, but also thanks to the role of the *huizhang*, or local leaders, the numbers increased. To me, this represents an interesting case of Catholic communities existing almost without priests, something similar to what happened in Korea for many decades. The Catholic population continued to grow quickly, and in fact, it doubled in size, from 105,000 in 1663 to 200,000 in 1695. But, the main agents of the propagation were not the missionaries but the lay devotees. The Jesuits were forced to accept the fact that Catholic life was not centered on the figure of the priest, but on laity organizing its prayer meetings. They also took the risk of letting communities without close supervision. Brockey sees this as "an hallmark of the Jesuit's risky habit of conceding spiritual responsibility to men

and women who were neither trained in theology nor members of the clerical estate" (139). Since Brockey uses only European sources, he is somehow limited in his description of the lay leadership. Drawing from Western sources, he illustrates it with the well-known example of Candida Xu, the granddaughter of Xu Guangqi (140). With the growth of the Catholic population, the Jesuits finally lost ground with local reality and shifted role, "from the primary propagators of a new religion into the overburdened managers of far-flung and ever-expanding Christian communities" (136).

While the Jesuits welcomed the rehabilitation offered by Kangxi in 1671, yet they knew the fragility of their position. While the missionaries could return to their mission, they were not authorized to make new converts. Brockey illustrates the difficult position with the famous inscription granted by Kangxi: *jingtian*, or "to revere heaven." The Jesuits were somehow forced to publicize their return to imperial grace by using this term of tian, a term that Palmeiro had forbidden in 1629. Also, the protection of the emperor came with a heavy cost since almost one third of the Jesuits had to serve at the court (138).

With the numeric growth of Catholics, the question of creating a native clergy came out. Brockey criticizes two explanations previously given about the failure in ordaining local people: explaining it by a Portuguese racism does not hold since the Portuguese had promoted the creation of a Japanese clergy; explaining it by a national divide between the Jesuits is not supported by documents (143). Therefore, Brockey offers his own explanation in terms of "the public image that the Jesuits had cultivated for themselves," an image declined in terms of identity and obedience. In terms of identity, the Jesuits were identified as Western *literati* and therefore any Chinese Jesuit would have to comply with this image. "In order to preserve the missionaries' studied gravitas, their native priests would therefore have to be men with literati pedigrees. But how could such individuals opt to return to the status of mere boys and subject themselves to the Society's standard curriculum? The two educational paths seemed mutually exclusive since both demanded years of effort" (144). The second element of public image was obedience to the Society of Jesus. There was a fear that a Chinese Jesuit, not trained in some European or colonial environment, could not integrate enough the Jesuit discipline.

In order to understand the difference among Jesuits about the question of the local clergy, Brockey sees a divide between the Elders, i.e. the ancient missionaries, and the Moderns, i.e. the new wave of missionaries arrived after the mid 1650's. For Brockey, the divide is not national, but mostly generational and cultural. Accordingly, the Elders come from lands under the Habsburg (Portugal, Spain and southern Italy), are faithful to the *Padroado*, and are quite conservative in their missionary approach. The Moderns come from France and Flanders, consider the *Padroado* as something of the past, and are more opened

to new experiments, like the ordination of Chinese. The nationality is not the main criteria, since Motel, a French arrived in 1656, stands with the Elders on the issue of the Chinese clergy, while Intorcetta, a Sicilian arrived in 1659, stands with the Moderns. However, in late 1670s, the view of the Moderns prevailed and there was a general consensus for creating a Chinese clergy. Yet it was only ten years later that this could be implemented with three temporal coadjutors being sent to Nanjing for training and ordained as priests in 1688. While Wu Yushan and Liu Yunde gave satisfaction, a scandal happened with Wan Qiyuan when this one left the Jesuit residence of Shanghai. This single case was enough to suspend the experiment of Chinese ordinations for more than four decades (151).

According to Brockey, the divide between Elders and Moderns played along the lines of a political shift in Europe. With the decline of Portugal and Spain, France asserted the dominating role. The Five French Jesuits, who arrived in China in 1687 without going through Lisbon and Macao, and known as the "Mathématiciens du Roy," were not integrated into the Vice-province but obeyed only Louis XIV and the Pope. Finally, the Visitor had no choice but let them create an independent mission (160). Brockey contends that the French Jesuits and other missionaries from Germany and Netherlands departed "from the cosmopolitan unity that had bound the Society of Jesus in earlier times. Yet he admits "that same Jesuit unity carried an implicit recognition of southern European, and more specifically Iberian, cultural dominance" (161). In 1690, the Portuguese Assistancy responded to the French challenge by sending twenty-six men to Asia.

In the fifth chapter, Brockey narrates the fortune of the China mission, tolerated for a while both by Rome and Peking, but finally condemned by both of them in the first quarter of the eighteenth century. The small mission became the center of a political fight between the Pope attempting to impose more orthodoxy and orthopraxis over all the Catholic faithful, and the Chinese Emperor decided not to tolerate any political challenge from a foreign group who opposed the Chinese tradition.

Brockey narrates the "Hangzhou case" and the subsequent *Edict of Toleration* by Kangxi in 1692. While this *Edict* was an important step for religious freedom, allowing Chinese to freely adhere to Christianity, yet many Jesuits mistook it for an authorization to freely evangelize. The triumphalist reports about the probable conversion of Kangxi himself stimulated more candidates for the China mission, so much that the Vice-province grew to thirty-four members in 1699, strengthened its presence in traditional areas, like in Jiangnan and up the Yangzi valley, and also reached new areas, like North Zhili, the northern reaches of Shanxi Province, and the cities of Changsha and Xiangyang in Huguang Province (169-170).

But with the growth, Jesuits faced the problem "of disciplining the thousands of unsupervised and often poorly indoctrinated members of the mission church." Brockey stresses here the indispensable role of the catechists in the rural areas. However, Jesuits reported incidents of laymen performing rituals other than baptism (174). At times, Catholicism became changed in a folk and sectarian religion (194). Brockey details the report by Antoine Thomas about the state of the Vice-province in 1703, in terms of staff, geographical repartitions of the residences and churches. The report mentions 14,660 baptisms a year and the administration of sacraments to 196,000 Christians (176). At times, finances were so bad that the Jesuits had to reject new missionaries.

The competition happened partly within the Jesuit order. The Jesuits of the French Mission, sent by Louis XIV, petitioned the Superior General and, despite the opposition of the Vice-province, finally succeeded in 1701 in creating an independent French mission. However, the fatal blow came from the political games played in Europe. Accordingly, Rome wanted to shatter the Portuguese Padroado and therefore decided to send Vicars Apostolic to the East. "The overweening importance of the Society of Jesus in East Asia, linked directly as it was to the Padroado, needed to be downgraded if Rome was to assume true control over the Universal Church" (185). The Chinese Rites Controversy became a flashpoint in this power struggle. The Vicars Apostolic and the Dominicans decided themselves for the interdiction of the Chinese Rites. The Jesuits of the Vice-province defended the missionary policy established by Ricci, but in vain. In 1704, Clement XI published a brief prohibiting the Chinese Rites and the display of Kangxi's *jingtian* inscription.

Brockey details then the well-documented mission of the first papal legate, Carlo Tomasso Maillard de Tournon, in China (1705-1710). Kangxi reacted to it by establishing a license, or *piao*, for all the missionaries following the Ricci method, and by expelling the 31 missionaries who did not comply. Brockey sees the fallout of the Tournon legation not as a disaster, but more as "a temporary setback in the overall pattern of growth" (192). However, Brockey points out that, with the registration system, the Jesuits felt under the scrutiny of the imperial administration and this affected directly their public image. "Had the China Jesuits forever remained in the shadows, they might not have been concerned about slights to their social standing. They could scurry from clandestine chapel to underground oratory as the 'recusant' Dominicans in Fujian and Guangdong did. But theirs was a public enterprise, built on high social visibility at court and in the provinces. This is why the very public imposition of the *piao* forced the Vice-province into a defensive posture" (193).

Things turned to the worst with the ascension to the throne of Yongzheng. Only one year after, in 1724, he proscribed Christianity and expelled the

missionaries. Brockey follows Zürcher's view, explaining that Yongzheng considered the Jesuits too close to court politics, especially to the Sunu clan, and decided to get rid of any potential threat to his rule. Also, Brockey notices that Yongzheng's decision was in line with the Chinese tradition of controlling religions, a tradition that Yongzheng followed more diligently than any other emperors. Despite the persecution, a few Jesuits, especially Chinese, did continue servicing local communities. At that time, some Jesuits expressed regrets not having trained more Chinese. However, "the Jesuits' flocks fared the best" (201). A bloody suppression such as in Japan did not occur. But, from the numbers of yearly baptisms, one can deduct that most of the Catholics kept the faith and baptized their children, but from then there were very few new converts.

The historical narration finishes quite abruptly in 1724. Unfortunately, Brockey makes no attempt to replace the narration in the bigger frame of the history of Catholic Church in China. However, I would argue that it makes sense to end the story at this point and not at the suppression of the Society as it is usually done–Brockey in his thesis' s dissertation finished in 1710, with the confirmation by the Pope of the interdiction of the Chinese Rites. Indeed with the general proscription of Christianity by Yongzheng, the nature of the enterprise started by Ruggieri and Ricci changed of nature. The Jesuits had attempted to give Christianity a social and political visibility. The presence of the Jesuits at the court was mostly justified by the protection that it gave to local Christian communities. In this period, Catholicism was in its first phase of implantation, attracting new converts and, from the middle of the seventeenth century, transmitted mostly through kinship networks, all this under the pastoral care of the missionaries. After 1724, Christianity officially became a forbidden sect. While missionaries could continue their work at the court, most of the local communities were deprived of priests. Though the local communities survived, the face of Catholicism changed in nature; it was not anymore a grand enterprise of proselytizing, but mostly of carrying the faith from one generation to another. It became more a family religion. Somehow, the Church lost then its pretention to universality and became transformed as an ethnic religion. But precisely, this may suggest that the first phase had accomplished its objective, securing the implantation of Christian communities that could survive without official recognition from Chinese authorities and even without priests for most of them.

The search for public recognition became finally a trap. All this seems to suggest to me that there was perhaps another path. In dealing with Chinese authorities, the Jesuits could have remained satisfied with the local protections of friendly magistrates, like in the sixteenth and early seventeenth century, avoiding getting too close to the imperial court. This way, the Jesuit mission may have avoided all the vicissitudes of court politics, which resulted with its

abrupt ending. Also, in dealing with Europe, the Jesuits could have avoided triumphalism in propagating the success of their missions. Not benefiting so much manpower and financial resources, they could have limited themselves to a few but well trained Christian communities. This way, the mission could have avoided being a token in the political game between the Pope, the European monarchs and the Jansenists. Here again, we can see the difficult interplay between local forces and more powerful forces.

The sixth chapter starts the thematic part of the book. This particular chapter retraces the standard training of the Jesuits in Europe in the seventeenth century. Brockey illustrates the long Jesuit training with the concrete examples of some future China Jesuits. Concerning the specifics of the China mission, Brockey stresses three elements: mental aptitudes, knowledge contents and organizational skills that would prove necessary for their mission. The first mental aptitude was linguistic, with Latin and Greek as a preparation for learning other languages. Also, the training in rhetoric gave Jesuits oral and writing aptitudes necessary for the evangelization through public speech and literary composition. Finally, the philosophical training gave Jesuits "the mental flexibility for drawing appropriate analogies between Chinese culture and their own" (210). In terms of knowledge contents, theology and sciences proved important assets. Yet, Brockey stresses that most of the missionaries had only rudimentary knowledge in science, with only a few being specialized in astronomy and mathematics for the needs of the Bureau of Astronomy. In terms of organizational skills, the household chores done by each Jesuit during the training was important for the temporal upkeep of a residence in the mission field. The teaching experience of most of the Jesuits in their own colleges as part of the training was also very useful for managing parishes. Finally, the pastoral techniques learnt in Europe, like hearing confessions or children catechesis, prepared them to adapt similar techniques to China.

Another important element in the upbringing of future China missionaries was the affective relation to China, nurtured in the training houses of the order. The figure of Francis Xavier, the tales of missionary glory, the desire to die for Christ, all this entertained an atmosphere of pious emulation. Brockey goes in some lengths explaining the process of selection with its criteria (225-32). Finally, he explains two set of rules for regulating Jesuit life on the ships, the Alvares Orders of the year 1610 and the Vieira Orders of 1616, two documents little known (236-40). Overall this chapter does not bring many new important things, but falls mostly into the anecdotic. The preparation of the China Jesuits in Europe had been previously studied, for example in Jean-Pierre Duteil, *Le Mandat du Ciel* (Paris: Arguments, 1994).

The seventh chapter is surely one of the most interesting of the book, providing the reader with a wealth of information. A letter of Michele Ruggieri

to Europe, dated 1581, expressed well the first shock of the missionaries faced with such a different language and writing system. Brockey gives credit to Ruggieri for being the first missionary studying the Chinese language and composing, with Ricci, the first Chinese-Western lexicon (247). Brockey has also found in the Roman Archives some language primers for Chinese children and having been used for missionaries. Lazarro Cattaneo is credited for differentiating and transcribing the different tones (249-50). After an initial plan to have the future missionaries studying Chinese language at the College of Macao, a few Jesuits went finally to Shaozhou to learn Chinese with Ricci. Later on, the language study center was relocated in Nanjing and Peking (252). From the very beginning, the missionaries used the Four Books to learn how to read. Brockey notes also the interesting comparison established by João Rodrigues in his *Arte Breve da Lingoa Iaopa* (1620): in Japan, the missionaries learnt the language in classroom, while in China they learnt it through immersion among local people. Rodrigues conceded that the method used in China was better for learning the oral language, but it dismissed it as improper for religious (254).

Brockey describes the plan of studies adopted in 1624 by the Vice-province, under the direction of Manual Dias the Elder. The plan follows the pedagogical principles of the *Ratio studiorum* established in 1599 in Rome for the Jesuits in philosophy and theology all over the world. Brockey analyzes carefully this document, not well-known, with its ambitious curriculum of four years training in Chinese language and culture. The missionaries learnt to read Chinese with the *Four Books* and the *Documents Classic*, because these books were the most useful for future apostolic activities (255-68). After exposing the plan of studies, Brockey does a good job in looking at its implementation. During all the sixteen-twenties, the center for Chinese language and culture was based at the Jiading residence. But, with the downfall of their local protector, the Jesuits had to close the center. Instead, the Jesuit students were sent individually to learn the language with experienced missionaries. This had some consequence about the way the Jesuits read the *Four Books*. Then, they were reading the Chinese texts with their tutor, writing in the margins their own annotations. Brockey takes as example a copy of the Four Books, preserved at the Roman Archives. Next to the Chinese text, one can read the annotations made by Francesco Brancati, between May 1637 and January 1638. Previously, this book was described by Albert Chan in *Chinese Books & Documents in the Jesuit Archives in Rome* (Armonk, New York/London: M. E. Sharpe, 2002). Moreover, Brockey describes one product of the Jesuit's involvement in teaching the *Four Books*: the *Sapientia Sinica*, published in 1662, and the *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, in 1667-1669.

The first generation of Jesuits had mostly targeted the elites, but while some of them converted, there was more success with the illiterate. Therefore, while Jesuits never completely abandoned the intellectual apostolate, especially in

Peking, most of the Jesuits were busy with masses and did not need such a high level of Chinese culture. Brockey illustrates this by bringing the example of a grammar textbook with simple sentences to memorize, composed by José Monteiro, circa 1700. Simultaneously, Brockey remarks a decrease in Chinese books written by the Jesuits, with the dire consequence that they were less intellectually prepared to face the challenge of the Rites Controversy.

Generally speaking, the four years study program was followed in the seventeenth century, but by the beginning of the eighteenth century, "the Jesuits of the Vice-province, with the exception of the missionaries at Peking, had all but abandoned the systematic study of Chinese thought in favor of sending new arrivals to minister to native Christians as rapidly as possible" (268). This less rigorous training in Chinese language and culture reflects a shift in the mission, turning away from the elite and toward evangelizing the common people (277).

In the eighth chapter, Brockey describes the Jesuit methods of evangelization, not directed toward the elite class, but toward the common people. Indeed, the approach is promising, though not as new as Brockey claims. Also, there is a strange excursus about the question of polygamy (300-01), an issue representative of the wealthy elite. In this chapter more than elsewhere we can feel the limitation of Brockey's approach. He himself shows a kind of uneasiness: "It would be foolish to attempt to draw definite conclusions solely from missionary testimonials about why lower-class people living in late Ming and early Qing China chose to become Christians or how they conceived of their religious identity... Scholarship on Chinese sources had yet failed to come up with more than a handful of substantial descriptions of popular Chinese Christianity that are not filtered through an elite lens... One confronted with the silence of the majority of Chinese Catholics hopes to learn something from a few whispers of their missionary pastors regarding the course of conversion and the form of Catholic practice" (290). Probably we may excuse Brockey for not knowing about the current research in Chinese language, like the research done by Zhang Xianqing, Xiamen University, on Christianity and family lineage. Less excusable is that Brockey seems completely unaware about the current research available in English literature on this topic. It is enough to browse the bibliography in the pages 397 and 398 of the *Handbook* to see that many Western scholars, like Robert Entenmann, Eugenio Menegon, Frédérique Touboul-Boubeyure, have already written on this issue. Also, the sociological studies on Catholicism in nineteenth and twentieth century by Richard Madsen would have been enough to alert Brockey about the complexities at work in the phenomenon of religious conversions. All these studies converge to show that the conversion to Catholicism in rural China happened mostly along pre-existing and indigenous sociological lines. Therefore, any study on rural conversions would have to take into account the

interaction between Catholicism and the social fabric of the village unit, or of the particular area.

Notwithstanding these serious limitations, Brockey is still able to bring some interesting elaborations. Brockey comes back again to the figure of Ricci. He had shown previously that Ruggieri, and not Ricci, was the first in implementing the policy of accommodation, the first in systematically studying the Chinese language and Classics. Here, he wants to prove that Ricci used a "passive method" of evangelization by which he attracted open-minded Chinese. However, Ricci's colleagues became frustrated by the slow movement of conversions and "began to develop more active evangelization tactics to complement the passive strategy employed at their residences" (292). Brockey shows that Jesuits headed for rural areas to implement this active form of evangelization. He brings the example of Longobardo who describes, in a letter of 1599, his method in the villages around Shaozhou, using paintings of Christ, performing rituals, and giving away devotional objects. All this had a strong effect on the minds of uneducated villagers who took it as holding magic powers. Brockey argues: "The faith preached and witnessed here is not the esoteric religion of literati converts seeking to reconcile Western concepts with Confucian. Rather it is a reflection of the tangible devotions of ordinary Christians in early modern Catholic Europe." (293-94) Brockey rightly suggests that there was a similarity between popular devotions in Europe and in China. In their competition with indigenous folk religions, the missionaries were somehow compelled to play the same game to attract people. Yet, the Jesuits were not satisfied with people being baptized but required concrete signs that they had discarded their previous religion, like destruction of the domestic altar and its replacement by Catholic devotional objects (299). Also, people had to stop their fasting habit, a habit closely associated with the Buddhist belief in the reincarnation in animals (301-02).

Brockey describes then an account of a typical missionary visit by Rodrigo de Figueiredo in Zhejiang Province, with the use of religious paintings (306-07) and the important role of children in propagating the prayers in the village (308-09). In Figueiredo's account, there is also the transcription of a debate that he had with a farmer about traditional Chinese cosmogony, and in which the missionary attempted at destroying the belief in the creation of the world by Pangu (311-12) or the Buddhist belief in reincarnation (313-14). Truly, the debate does not reflect any profound philosophical ideas. The farmer seemed at some point convinced by the missionary and ready to embrace Catholicism, but hearing about the Second Commandment, he gave up, as being incompatible with his practice of swearing oaths at temples (314).

Therefore, the main argument to explain the growth of Christianity in China in the seventeenth century is the success of the Jesuits in presenting it as magic:

"Even if ironclad logic characterized the Jesuit's doctrine presentations, as their reports intimate, it is likely that many Chinese peasants adopted Christianity *for no other reason* than the perceived power of the new religion's devotional objects" (319, emphasis mine). This is an extreme simplification. Without denying the fascination with magic, we may suspect that this was only the most visible and superficial aspect. The peasants' belief in the magical power of the missionaries was only an element in a complex interaction in which social, cultural and political forces were being transformed and reshaped. Without going deeper into the anthropological and sociological layers of the interaction, Brockey's approach tends to obtain a wrong, or at least, a very partial understanding of what really happened.

Also, Brockey seems to minimize the dilemma in which missionaries were found: while the Catholic Church in the sixteenth and seventeenth centuries were fighting against folk religion and superstitions in Europe, the missionaries were placed in the missions in the situation of playing the role of magicians and healers in order to gain conversions. For example, while the use of relics had greatly diminished in Europe at that time, it came to play an important role in the missionary activities of the China Jesuits. Such a divergence was not so easy to reconcile by reason.

The ninth chapter describes the organization of the China mission, quite different from European dioceses or parishes, because of the lack of priests. Brockey describes how some lay organizations set up by the Jesuits in Europe were implanted in China. Three different types of organizational structures were put in place in order to cope with the two hundred thousands of Catholics scattered in all the country with only a few dozens of priests. The first type consists of organizational confraternities, called the Confraternities of the Holy Mother (*Shengmu hui*). For example, Brancati could manage in Shanghai, in 1658, up to 120 local confraternities, periodically visiting each local community and making sure that each Catholic could, at least once a year, make confession and receive communion. In this configuration, "the Christians themselves were primarily responsible for their communal spiritual life" (334). Confraternities managed regular prayer services as well as funerals. The second structure was in charge of the catechism to children, called the Confraternities of the Angels (*Tianshen hui*). From a letter written by Simão da Cunha, we learn the functioning of such structure in the Fujian Province in 1653. Finally, the third structure was the group of catechists, called Confraternity of Francis-Xavier. The group of catechists was in charge of assisting the priest during his visits, bringing new members to the church and baptizing in case of critical illness. Catechists could be male or female. They had to pass an examination and were paid. Bearing tribute to the organizational skills of the Jesuits, Brockey notes that the local communities could live by their own and that the role of the Jesuits was finally limited to dispensing the sacraments. Therefore there was no

need of many priests to run the operation, and "the Chinese Christians themselves were the driving force behind Chinese Christianity" (364). The structures put in place proved vital for continuing the life of the Christian communities after the general proscription of 1724, in the quasi absence of priests.

This chapter is quite unique in the whole work, since Brockey has used here not only primary Western sources, but also Chinese primary sources in translation, like the statutes for setting up a *Shengmu hui* (340-41). He remarks also that, while the structures followed existing models in Europe, yet they could flourish because the Chinese society had a long tradition in fostering such groups.

After the organizational groups of the local communities, Brockey describes three kinds of devotional groups. Contrarily to the former, the latter emphasized strong devotional practices and frequent reception of sacraments (like monthly confession), and therefore were found next to the Jesuit residences, in urban settings. Also these groups formed a kind of elite in Catholic virtue and faith. The most widespread of these three devotional groups was the Marian Sodality, focusing mostly on private and communal prayers. The second group was the Charitable Association, helping the poor and burying the dead. The third group practiced individual and collective practices of penance, like meditations on the Five Wounds, fasting, and flagellation.

Through these associations, the Jesuits were able to train the spiritual elite that could impulse the development of Catholic piety. Brockey sees this as one of the hallmark of modern Catholicism, as it was promoted at that time by the Jesuits in Europe. Though Brockey recognizes many Chinese elements in the first phase of development, yet he sees these lay groups being pressed by the Jesuits toward standardization along European lines. For example, while the traditional Chinese associations, or *hui*, demanded regular financial contributions and held also banquets at their meetings, the Jesuits progressively suppressed these Chinese features. Longobardo could write as early as 1612 that the Peking sodality has been "reduced to the style of the congregation in Europe." Similarly, José Soares was convinced, much later, that the Peking Annunciadas were clear reflections of the Marian sodalities of Portugal. Brockey concludes: "In the end, the combination of these changes and the spiritual demands on sodality members made the Jesuits' devotional confraternities different from their Chinese counterparts of Confucian and Buddhist inspiration" (373). It may suggest, at least in this case, that Chinese Catholicism did not move from an European form toward a more indigenized form, but on the contrary, came to be more and more differentiated from Chinese social practices. However, I suspect that things were not as simple as that. From the Western perspective of Longobardo, or Brockey, it seems that

some elements were brought into conformity with European practices. But, there may be some more subtle forces at work by which the European practices were in fact transformed along Chinese terms.

The conclusion is mostly descriptive and lacks depth of thought. Brockey positions the China mission in the larger frame of Jesuit missions in Americas, Africa or India. He argues that one should focus not on the early steps of the missions, but on their more mature phase, where things are getting organized. From this vantage, he draws some common patterns, like linguistic and cultural endeavor, competition with local religions, use of rituals, adaptation of pastoral and organizational techniques brought from Europe, and use of lay assistants.

Looking back at the whole book, I should say that the narrative form was a good choice. This goes along the line of the American tradition, illustrated by Jonathan Spence. However, from an academic point of view, I think that the study could have been more complete, more scientific and more useful, if it had presented basic data. For example, I think of a chart with all the names of the Jesuits who belonged to the Vice-province of China in the period considered. Brockey could have also included a chart with the different superiors of the mission and another about the finances of the Vice-province. He could have also prepared a list of the original documents that he has consulted. Also, there is no bibliography: the reader has to satisfy himself with a short bibliographical note where he is told to look for bibliographical references inside footnotes! This lack of scientific apparatuses unfortunately weakens greatly the academic value of this study. Yet, a very useful index is included at the end.

In terms of style, Brockey is so familiar with Jesuit terminology that he takes for granted that the general reader would understand it. Therefore, "formation" is a Jesuit term standing for "training." By "provincial hierarchy," the reader should understand "hierarchy of the vice-province of China" (53). There are also a few repetitions. For example, the reader is told, at least three times, that half of the Jesuits perished on sea (37, 209, 234). To the best of my knowledge the information given by Brockey is correct. However, I have spotted few factual errors:

P. 13: "[Ricci's] journey from outsider in Canton in 1582 to insider in Peking in 1610"; in fact, Ricci never went to Canton; probably the author meant "in Guangdong." Also, if we consider Macao as being outside of Guangdong province, the date should be corrected to 1583.

Pp. 28-29: "the Portuguese who had carried him thus far left him behind and sailed away at the end of the trading season." In fact the captain and the boat carrying Francis-Xavier left only after he died and was buried on the island.

P. 29: Francis-Xavier as a "Basque Priest." In fact, he is from Navarre. The same mistake is repeated p. 358.

Pp. 29-30: "the agents of the Estado da India negotiated the creation of a permanent Portuguese trading outpost at the mouth of the Pearl River;" "[The Guangdong Mandarins] delegated effective rule to the Portuguese." In fact, there was never such negotiation or delegation, but the Portuguese presence was tolerated *de facto.*

P. 40: there is a confusion between two different degrees in the Society of Jesus: temporal coadjutors and spiritual coadjutors. In the statistics about the Jesuit staff, Brockey seems to use "coadjutor" for "temporal coadjutor" (for example p. 174).

P. 49: the Ministry of Rites is given in a wrong *pinyin*: *lipu* instead of *libu.*

P. 133: Ferdinand Verbiest was not installed as director, but as vice-director.

P. 134: the second part of the *Sinarum Scientia Politico-Moralis* was not published in 1670, but on 1 October 1669. There is the same mistake p. 279.

P. 158: there were not five but six Jesuits appointed by Louis XIV in 1685 as "Mathématiciens du Roy." However, Guy Tachard stayed in Siam and only five arrived in China.

Pp. 185-86: The chronology is confused, suggesting that Clement XI sent Tournon to implement the brief of November 20, 1704 (*Cum Deus Optimus*). However, Tournon left Europe in 1703. It is only while in China that he knew about the brief and that he promulgated its own version in Nanjing in 1707.

P. 449, note 11: *Histoire de l'édit de la Chine* by Charles Le Gobien is not an edition of José Soares' *Libertas Evangelium Christi annunciandi et propaganda.* The text of Soares is a different account of the same events.

Brockey shared with Gerald McKevitt, S.J., the John Gilmary Shea award from the American Catholic Historical Association. In the award committee judged "*Journey to the East* represents an ambitious undertaking. The scope of the work, covering Jesuit interaction with the elite as well as pastoral strategies for dealing with the masses and necessitating a grasp of Chinese, European, and Catholic history, and the range of archival sources quarried to tell this story are impressive. Despite the large subject and its complexity, Brockey succeeds admirably in organizing his material and clearly presenting it for the reader. Not least, the issue of inculturation has resonance in the present" (website of the American Historical Association <http://www.historians.org/Perspectives/issues/2008/0802/0802aff2.cfm>).

John W. O'Malley, S.J., has written highly about the book as "the best on the market, unlikely to be surpassed for many, many years to come" (*America* [May

2007] 31-33). Xiaoxin Wu, University of San Francisco, also gave a positive review: "The book sheds new light on our understanding of the church in China and succeeds in the goal of opening up new avenues for research and new paths of inquiry." (*American Historical Review* 113 [2008] 156–57). Daniel Bays provided another positive review: "As a young historian of Europe, Brockey has provided a fine contribution to China studies as well" (*Church History* 76 [2007] 852-54).

Less favourable reviews came from Hui-Hung Chen (*Renaissance Quarterly* 60 [2007] 1372-373). Though Hui-Hung Chen stresses the significance of the topics discussed in the second part of the book, "since these important topics are systematically analyzed almost for the first time" (1372), yet there is also the remark that the book fails to address "the wider societal context... since at that time the relationships between various members of the literati and social groups, and their levels of their literacy, are complex issues" (1373). Chen also contests Brockey's contention that as early as 1637, the Jesuits had established in China a standard for representing Jesus on painting (1373). David Mungello was more critical in "Review Essay: A Journey to the East that Never Leaves Rome" (*Sino-Western Cultural Relations Journal* 29 [2007] 38-44). Mungello criticizes Brockey for his interest being "Eurocentric" (40), and for his research exclusively relying on European documents (41). For Mungello, " Brockey's approach is very selective and it omits too many sources to give a complete picture of the Jesuit experience in China" (42).

In conclusion, I strongly recommend this book to those who are already familiar to the field. Even though they may be bothered by the methodological limitations of this research, they would still be able to have a better understanding of the debates, trials and policy making of the Jesuit China mission. For those who are not familiar with the recent studies incorporating Chinese materials, I would urge them some caution, since they may gather a quite partial and biased understanding of what really happened on the ground, and to complement it with studies like David Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), or Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China*, 1542-1742 (Maryknoll/New York: Orbis Books, 1994).

Probably one legacy of Brockey's work will be its focus on the lay movement, but because of its methodological limitations, we hope future studies will go further. Indeed Brockey risks staying at the surface of things: as he himself recognizes, he is not interested into dogma, but in the organization. This way, Brockey completely misses the intellectual and cultural layers that make the historical encounter possible or not. Without being a specialist in Chinese thought, one cannot appreciate what was happening on the ground if he fails to understand the cultural dimensions of the encounter between the

Jesuits and the Chinese at that time, and especially to understand how the missionary action was already greatly shaped by pre-existing cultural and social Chinese realities.

Sun Yat-sen University, Guangzhou, China Thierry Meynard, S.J.

Ippolito Desideri S.J. alla scoperta del Tibet e del buddhismo. De Enzo Gualtiero Bargiacchi. [Scienze Lettere Arti studi e ricerche 7.] (Pistoia: Brigata del Leoncino, 2006. Pp. x, 126. N.p. Paperback.)

O livro de Bargiacchi, apresentado pelo próprio autor como uma biografia, aos poucos vai extrapolando os limites da trajetória de Ippolito Desideri, revelando-se uma cuidadosa apresentação das relações entre religiosos europeus e budistas tibetanos, além de um panorama das disputas entre as ordens católicas no século XVIII. Um dos primeiros méritos desta obra é, portanto, o de fazer transcender a vida de um único homem, transformando-a em fio condutor de uma história maior que a vida do "protagonista," mostrando-nos como é possível estabelecer um diálogo entre um indivíduo e seu contexto religioso, histórico, geográfico e político.

O autor partiu do relato do missionário Ippolito Desideri – em suas formas manuscritas e também a partir da edição de Luciano Petech, *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal* (Roma, 1952-1956). Bargiacchi também publicou, em 2007, um cuidadoso levantamento bibliográfico e de fontes que tratam da vida e da obra do missionário.

Outro mérito de Bargiacchi é o de dedicar-se a um tema até hoje relativamente obscuro para nós, ocidentais: o Tibet, em seus aspectos mais diversos –religiosos, culturais, geográficos. Desde a década de 1950 observamos um progressivo fechamento do país ao olhar estrangeiro e não deixa de ser curioso vermos esse (quase) mesmo Tibet "descoberto" pelo olhar de um missionário jesuíta nascido no fim do século XVII, em Pistoia, uma província na região italiana da Toscana.

A história dos encontros entre missionários católicos e budistas tibetanos, como dissemos, antecede Desideri, e, neste sentido, podemos considerá-lo herdeiro da missão jesuíta tibetana dos anos 1624-1640, que, contudo, não sobreviveu à morte de seu idealizador e principal incentivador, Antônio de Andrade (1580-1634). Andrade nasceu em Oleiros, Portugal, no ano de 1580. Entrou na Companhia de Jesus em 15 de dezembro de 1595. Quatro anos mais tarde foi mandado à Índia, onde viria a ser Provincial (1630-33). Em sua atuação no Oriente, dedicou-se intensamente à atividade missionária no norte da Índia, chegando a tornar-se Superior da missão mogol. Andrade foi assassinado em situação misteriosa no Colégio de Goa, em 1634, deixando a

missão sem seu principal "articulador" e praticamente sem "defesa" pelos próximos 70 anos. Não há duvidas, por outro lado, da importância de Desideri no que diz respeito ao estudo do budismo e da língua tibetana, no qual foi pioneiro. Bargiacchi mostra-nos, em seu livro, como o relato do missionário, além de abordar temas centrais do budismo – confrontados com os princípios da escolástica cristã – também contém observações da vida cotidiana, nos seus planos cultural, lingüístico, religioso, econômico, histórico, político etc.

O século XVIII foi marcado por intensas disputas entre os jesuítas e os capuchinhos, os quais receberam permissão da Propaganda Fide e aprovação do Papa Clemente XI, em 1703, para atuarem na região tibetana, em detrimento da participação jesuíta. Neste mesmo ano a Companhia de Jesus foi condenada por permitir que os chineses e indianos convertidos em suas missões mantivessem alguns de seus ritos e costumes. O episódio ficou conhecido como "Querela dos Ritos" e é um dos fatos centrais deste período considerado de declínio para a Ordem fundada por Loyola.

Neste contexto, em 1712, o Geral Michelangelo Tamburini (1648-1730) envia Desideri ao Tibet, às "Indie Orientali... espressamente destinato a prosseguire la missione Del Tibet, già sin dall'ano 1624 cominciata dal P. Antônio de Andrade." (p. 7). Tamburini havia sido investido como Geral 12 anos antes e será personagem fundamental no cenário de disputas entre as ordens ao longo de sua vida. Curiosamente, o próprio Papa Clemente XI – o mesmo que garantira o "monopólio" capuchinho sobre o Tibet – abençoa a viagem de Desideri, em uma audiência pouco antes de sua partida.

A questão geopolítica que envolve o Tibet neste período deve-se, segundo alguns autores–dentre eles o próprio Bargiacchi, além de Michael J. Sweet, em seu artigo "Desperatly seeking Capuchins: Manoel Freyre's Report on the Tibets and Their Routes (*Tibetorum ac eorum relatio viarum)* and the Desideri Mission to Tibet" (*Journal of the International Association of Tibetan Studies* 2 [2006] 1-33) –, à importância atribuída a esta região enquanto passagem de uma suposta via terrestre que ligaria a Índia à China sem depender da navegação. O declínio português do período e a atividade holandesa nos mares orientais justificariam esta procura por uma rota alternativa, na qual o Tibet seria passagem obrigatória.

Esta hipótese, bem contextualizada considerando-se o início do século XVIII, é comumente aceita, ainda que a historiografia não tenha encontrado respaldos documentais que a comprovem definitivamente. Por outro lado, isso explicaria a disputa entre diferentes ordens sobre o Tibet, mas não explica muito bem o que os missionários foram fazer lá quando tudo começou, no século XVII.

Assim sendo, o personagem da biografia escrita por Bargiacchi parte como uma espécie de herdeiro de Andrade, sem, contudo, demonstrar que teria domínio sobre algumas informações da viagem do português. O roteiro de Desideri, por exemplo, passa por Srinagar, na Caxemira – onde ele permanece algum tempo estudando persa – quando, na verdade, a cidade chamada Srinagar, descrita por Andrade, localiza-se na região de Garhwal, no atual estado indiano de Uttaranchal, não sendo a Srinagar da região da Caxemira.

Desta forma, a trajetória de Desideri – tanto a trajetória de vida quanto as de suas viagens – acaba por dizer muito não só da história desse personagem, mas também do contexto histórico em que ele se encontrava inserido. O mesmo aplica-se ao trabalho de Bargiachi: além de traçar com minúcia o desenrolar da vida do missionário – a partir de uma preciosa pesquisa baseada nos escritos deixados pelo jesuíta em seu relato –, a narrativa transcende o individual, tornando-se uma obra que muito contribui para o estudo do contexto missionário no Oriente, no século XVIII.

Bargiacchi logra, portanto, apresentar-nos sua minuciosa pesquisa de forma clara e instigante, transitando entre a biografia e a análise de relatos de viagem, entre a história, a geografia e a filosofia.

Lançado Desideri à vida missionária, a opção do autor por desenrolar a narrativa trecho a trecho – de Roma a Lisboa; de Lisboa a Goa; de Delhi a Srinagar; de Srinagar a Leh etc. – além de apresentar-nos região por região e permitir que entremos em contato com uma certa "temporalidade" da viagem do religioso, revela-nos, pouco a pouco, o Oriente, as "Índias," através da narrativa do viajante – atravessada por preciosas explicações e contextualizações de Bargiacchi. Além de "conhecermos" os lugares por onde passou o missionário, somos apresentados ainda a importantes personagens locais, como o visitador no Mogol, José da Silva, o então Provincial Antônio Azevedo e o Reitor do Colégio jesuíta de Agra, Melchior dos Reis, o que nos dá dimensão também do grupo de pessoas que o jesuíta conheceu e seu possível círculo de relações, ao lado dos lugares que visitou.

Se fosse o caso de problematizarmos o uso da expressão "descoberta" do título – uma vez que há algo de agudamente "eurocentrado" nesta expressão, e mesmo porque o primeiro religioso europeu a ter contato com os budistas tibetanos fora o português Antônio de Andrade, quase um século antes – sem demora perceberíamos que o descobrimento é do próprio leitor, através da escrita do missionário, que, se não descobre, revela ao Ocidente como é o teto do mundo e como vivem aqueles que lá habitam.

Social History Program, University of São Paulo Bruna Soalheiro

Litterae Latinae Humanisticae. A Aemilio Springhetti, S.J. Cura et studio domini Cl. Pavanetto. ([Civitas Vaticana: Opus Fundatum Latinitas, 2007.] Pp. 195. € 20,00. Paperback.)

Gaudio haud exiguo afficit me haec occasio aliquot verba de professore Aemilio Springhetti proferendi – etiam ut gratitudinis signum erga illum, quem etiam mihi praeceptorem et magistrum habere licuit, nam olim, plus quam quadraginta abhinc annis, cum in Universitate Gregoriana in Urbe operam studiis philosophicis dabam, aliquos de lingua latina praelectiones et exercitationes, quibus P. Springhetti moderabatur, frequentavi earumque particeps fui. Nec mirum, cum praelectiones tunc temporis tam Cracoviae in Polonia in Facultate Philosophica Societatis Iesu, quam in Facultate Theologica Varsaviae *Bobolanum* dicta eiusdem ordinis, quas frequentavi, et utique Romae lingua latina tradebantur.

Caeterum P. Springhetti auditores habuit diversis ex nationibus provenientes. Mentione dignus prae aliis est cardinalis Varsaviensis Poloniae Primas Josephus Glemp – uti hoc ex Interrete patet.[1]

Antequam dissertationem ad doctoratum utriusque iuris sub titulo: *De evolutione conceptus fictionis iuris* in Pontificia Universitate Lateranensi anno 1964 defenderet, cursum stylisticae latinae a P. Springhetti directum in Universitate Gregoriana anno 1963 frequentabat.

In ipso libro, qui nostram movet attentionem, initio editor perpulchram ponit dedicationem, quae ipsum characterem Patris Springhetti quodammodo exprimit:

IN HONOREM AC MEMORIAM
AEMILII SPRINGHETTI S.I.
LITTERARVM LATINARVM OLIM ROMAE PROFESSORIS
SANCTISSIMI DESIDERATISSIMI VIRI
QUEM NON DOCTRINAE RATIONISQUE SOLVM
SED VIRTVUTIS AC VITAE
MAGISTRVM HABVIMVS
EODEM QVO SEMPER COLVIMVS ANIMO
GRATISSIMO AMANTISSIMO

Iuvat hic principaliora facta curriculi vitae nostri Auctoris recolere. Aemilius Springhetti natus est die 1 Martii anni 1913 in Mechel / Tridenti (Trento). Societatem Iesu ingressus est die 6 Septembris 1930 in Provincia Veneto-Mediolanensi. Sacerdotio initiatus est die 10 Julii 1943. Professionem 4 votorum fecit die 2 Februarii 1948. Mortuus est Romae die 15 Ianuarii anni 1976.

---

[1] http://www.spp.episkopat.pl/bio/biography.htm

Studiis peractis munia obiit sequentia:

– professor linguae graeco-biblicae et linguae latinae Medii Aevi in Pontificia Universitate Gregoriana

– moderator Scholae Superioris Litterarum Latinarum apud eandem Universitatem ab a. 1945

– professor linguae latinae in Pontificia Academia Ecclesiastica ab a. 1945

– professor ordinarius apud Pontificium Institutum Altioris Latinitatis in Urbe.

Principaliora, quae scripsit opera, haec sunt:

Latinitas perennis. 1. Selecta latinitatis scripta. 2. Institutiones stili latini. Romae, PUG, 1954.

Latinitas perennis. 3. *Exercitationes variae stili latini.* Romae, PUG, 1956.

Lexicon linguisticae et philologiae. Schola Superior Litterarum Latinarum in Pontificia Universitate Gregoriana Rzym, PUG, 1962.

Historia romana. Compendium praelectionum. Romae, PAS [Pontificium Athenaeum Salesianum], 1965-1966.

Introductio historico-grammatica in graecitatem Novi Testamenti. Romae, PUG, 1966.

Latinitas Fontium Philosophiae Scholasticae. Romae, PAS, 1967.

Latinitas Fontium Theologiae. Romae, PAS, 1967.

Latinitas Fontium Iuris Canonici. Romae, PAS, 1968.

In libro recenter edito, de quo hic sermo miscetur, continetur textus praelectionum de humanismo, quas professor Springhetti habuit coram auditoribus in Pontificio Instituto Altioris Latinitatis anno academico MCMLXVIII-MCMLXIX. Dispersa folia olim studentibus ab ipso Professore tradita in unum collegit et edidit Cletus Pavanetto, olim studens Latinitatis sub auspiciis eiusdem Patris Springhetti, nunc vero Praeses Operis Fundati "Latinitas."

Praeter dedicationem et praefationem liber sex constat capitibus:

I. Humanismus saec. XV-XVI notio et natura.

II. Humanismi ortus et relatio cum Medio Aevo.

III. Humanismi praeparatio et ortus.

IV. Prima Renascentiae humanisticae adolescentia.

V. Manat tota Italia Humanismus.

VI. Humanismi fortuna in dicione Reipublicae Venetae ad medium saeculum XV.

Ad calcem libri *Florilegium* ex operibus quorundam humanistarum invenitur, qui sunt: Leonardus Bruni, Laurentius Valla, Franciscus Petrarcha, Ioannes Boccaccio, Coluccius Salutati, Blondus Flavius, Poggius Bracciolini, Angelus Politianus et Marcus Marulus.

Qui textus non solum ut pulchra Latinitatis exempla considerandi sunt, sed etiam solidam et non sub uno respectu novam praebent scientiam de Humanismo in Italia.

At mei ante omnia interest liber *Latinitas Fontium Philosophiae Scholasticae*, cum a quadraginta annis professor sim philosophiae in Facultate Philosophica Societatis Iesu; Facultas haec ab anno 1999 pars est Scholae Universitariae Philosophiae et Paedagogiae *Ignatianum* Cracoviae in Polonia. Olim philosophiae scholasticae studui. Quamvis nunc haud dicere possim me philosophiam scholasticam docere, tamen inspiratio scholastica in me semper permansit. Maximam impressionem in me exercuit opinio P. Springhetti, quam iam olim expressit et quae illo tempore acriter inter nos discutiebatur. Eadem ipsius opinio etiam in suo libro invenitur. Opinio, quae tradit philosophiae scholasticae notionem specificam, rarius alibi usitatam:

> "Etenim alii contendunt eam dictam esse 'scholasticam' quod Medio Aevo in *scholis* doceretur, alii quod *methodo* deductiva et argumentativa exponeretur; alii quod *Medio Aevo* floruerit; alii quod habeat *habitudinem ad fidem*, ita ut Philosophia scholastica sit idem ac philosophia 'ancilla theologiae'; alii denique – et rectius, cum sic solum distingui possit philosophia scholastica a non scholastica vel anti-scholastica – quod *doctrina* differat, ita ut habeatur quaedam orthodoxia scholastica, a qua qui discrepant habendi sunt ut non-scholastici vel antischolastici" (ibidem, p. 33).

Lingua anglica nostri saeculi lingua latina interdum dicitur. Quamvis in dies in mundo nostro propagetur, tamen inepta est illius munia obire. Nam immensi thesauri culturae christianae, pluribus saeculis usque ad saeculum XVIII et etiam postea orti, seclusi et inaccessibiles sunt iis, qui anglicam tantum linguam sciunt. Sunt qui asserant principalium operum dari versiones anglicas. Fatendum tamen versiones parvam partem huius patrimonii continere. Insuper versio non est idem ac textus originalis – secundum dictum italicum: *traduttore – traditore.*

Nemo est qui non agnoscat momentum linguae latinae in variis scientiis et artibus, praesertim in philosophia, historia, medicina et aliis. Nemo est qui dubitet de linguae latinae momento pro Europae unitate fovenda ac instauranda. Ipsa tamen notitia rei non sufficit. Necessaria etiam est continua actio ad finem propositum assequendum, ad linguam latinam promovendam ac

propagandam. Liber, quem recensemus, exemplum est talis actionis. Ideoque gratiae agendae sunt Operi Fundato "Latinitas," sub cuius auspiciis liber apparuit et quod intense curat, ut lingua latina etiam nostris temporibus promoveatur.

Nostra etiam aetate sunt libri (valde rari quidem) et ephemerides (frequentiores), quae latine eduntur, sed generatim sunt rara avis, e.g. "Latinitas" in Civitate Vaticana, "Vox Latina" Saraviponti in Germania, "Melissa" Bruxellis in Belgio. In aliis vero raro aliquid latine scriptum apparet. Bona tamen exceptio est e.g. "Forum Philososphicum," a nostra Facultate Philosophica *Ignatianum* Cracoviae editum, quod his recentibus annis in unoquoque fere fasciculo articulum de philosophia publici iuris fecit. Quae omnia probant linguam latinam non esse linguam mortuam, sed vivam, quae apta est omnes notiones cultus et humanitatis nostri temporis eleganter et praecise exprimere.[2]

Schola Universitaria Philosophiae et Paedagogiae Ignatianum, Cracoviae in Polonia
Romanus Darowski S.I

Paralella Cosmographica de Sede et Apparitionibus Daemonum Liber Unus. Di Federico Borromeo. A cura di Francesco di Ciaccia. (Milano: Bulzoni Editore, 2006. Pp. 228. N.p. Paperback.)

La versione latina dell'opera del cardinale Federico Borromeo, *Paralella Cosmographica de Sede et Apparitionibus Daemonum Liber Unus,* fu data alle stampe nel 1624. Il testo volgare, la cui redazione precede lo stampato (p.16) ma possiede il medesimo titolo latino, è rimasto fino ad oggi manoscritto.

Il pregio del lavoro di Francesco di Ciaccia – già autore di una traduzione dal latino delle *Manifestazioni Demoniache* dello stesso Borromeo (Milano: Terziaria, 2001), consiste nella edizione critica dell'opera volgare del cardinale, accompagnata dallo stampato latino e relativa traduzione italiana. In appendice al testo è un "Indice e siglario Bibliografico" il quale, oltre a contenere i riferimenti bibliografici essenziali, contribuisce ad identificare autori ed opere citate dal Borromeo, non sempre familiari al lettore contemporaneo.

La traduzione dallo stampato latino–*Analogie cosmografiche sulla sede e sulle apparizioni dei demoni. In un Libro*–è corredata di un apparato critico che evidenzia le discrepanze del testo latino rispetto al manoscritto volgare, ma fornisce anche informazioni di natura bio-bibliografica di notevole valore ed utilità (data la, sia

[2] Iuvat hic recolere in Interrete dari plurimos textus lingua latina exaratas, inter alios etiam folia diurna sub titulo "Ephemeris", de quo dicitur: „Varsoviae nata, per rete divulgata, ad omnia scitu digna spectans; cf.: http://ephemeris.alcuinus.net

pure occasionale, difficoltà di identificare gli autori postillati dal Borromeo (pp. 24-26). Come espressamente dichiarato dall'autore, lo scopo di tale traduzione è quello di offrire un documento quanto più possibile "fedele al testo latino, sia sul piano sintattico che letterale, senza essere, tuttavia, strettamente filologico," ponendosi a metà strada tra la "conformità scientifica al testo latino e la fruibilità divulgativa" (p. 25).

Il confronto tra lo stampato ed il manoscritto volgare consente all'autore di sostenere come il secondo sia stato redatto "nel momento dell'ideazione originaria, più spontanea ed immediata, prima di essere riformulato per la stampa, cioè modificato in vista di un pubblico più vasto" (p. 18). La Biblioteca Ambrosiana conserva pure degli appunti di natura essenzialmente contenutistica, redatti in volgare, preparatori a *Paralella Cosmographica.* Essi constano di un blocchetto di nove foglietti, quasi certamente di mano federiciana, sulla cui "copertina" è indicata la data "1615" ed il cui ordine di successione è indipendente da quello dello sviluppo dell'opera (pp. 18-19). Lo studio di tali appunti risulta importante non solo perche' alcuni di essi vennero utilizzati per la stesura di altri testi come il *De cognitionibus quas habent Daemones*–coevo di *Paralella Cosmographica*–e il *De Ecstaticis Mulieribus, et Illusis* (1616), ma anche perchè essi forniscono importanti indicazioni circa le letture praticate dal Borromeo. Interessante è, per esempio, la menzione negli appunti del Fernelius, o Jean Fernel (1497-1558), detto il "Galeno moderno," il che testimonia l'attenzione del cardinale nei confronti della scienza medica (p. 25).

Noti sono gli scritti demonologici del cardinal Borromeo ed il suo interesse per le scienze naturali. Cio' che differenzia *Paralella Cosmographica* dalle altre opere di argomento analogo è l'impostazione di carattere fenomenologico–medico e naturalistico–piuttosto che teologico. Certamente il demonio esiste, spesso assumendo forme fisiche, ma il cardinale è estraneo alla credenza che l'inspiegabile generante terrore fosse effettivamente espressione di presenze demoniache: egli mira piuttosto a "sfatare la mentalità popolare, facilmente succube di credenze superstiziose che a quel tempo erano largamente diffuse" (Franco Buzzi, Prefazione a Federico Borromeo, *Manifestazioni Demoniache*, cit., p. 7 [p. 15]). Non c'è dubbio che nell'analizzare le varie opinioni circa l'apparizione ed il comportamento delle creature demoniache ed i luoghi della terra che esse (presumibilmente e stabilmente) abitano, il Borromeo si avvalga di quello che oggi definiremmo il "metodo scientifico." In altre parole egli descrive il fenomeno, si appella poi a varie opinioni autorevoli–dalle Sacre Scritture agli autori ecclesiastici, dagli eminenti storici dell'antichità (Erodoto o Plinio) ai viaggiatori di professione (Marco Polo o Pigafetta), dai filosofi (Platone e, naturalmente, Aristotele) ai testimoni oculari (purchè il loro numero sia abbastanza elevato da non lasciare spazio all'inganno)– ed il tutto pondera alla luce della ragione. Questo inteso non in senso illuministico *ante litteram* (la ragione umana basta a spiegare ogni fenomeno), ma come cio' che è

ragionevole, ovvero pertinente a quel processo logico che e' proprio della mente umana quando essa esamina la realtà fenomenologica (o descritta come tale). Le conoscenze mediche e naturalistiche servono, infatti, a demolire l'inverosimile o porlo in serio dubbio. Nei ventuno capitoli che costituiscono l'opera del Borromeo, egli descrive quali popoli dell'orbe sono noti avere maggior inclinazione per la superstizione: gli Etruschi e i Greci in primo luogo, che la trasmisero ai Romani; "l'Europa è stata più superstitiosa dell'Asia (..) Et l'Asia piu' dell'Africa." Gli Ebrei non sono superstiziosi mentre lo sono i Cinesi, i Barmi ed i Lapponi. (pp. 38-39) All'interno di queste macrocategorie geografico-razziali "dediti alle superstizioni sono soprattutto gli abitanti delle montagne e delle campagne e coloro che conducono una vita lontana dalla società" probabilmente perchè "chi abita luoghi solitari e remoti si preoccupa dei propri numerosi problemi e non di quelli altrui; ha tempo per riflettere su tutto e di rado ne è impedito e distolto" (da stampato latino, p. 158). Ridicole sono, tuttavia, le opinioni che attribuiscono a maghi e streghe la facoltà di compiere azioni demoniache (in nome del Demonio o come se essi stessi fossero demoni): "Tutti questi detti insieme accozzati, e considerati, pare che habbiano odore, e indicio non piccolo di superbia, ma occultissima. E maggiormente confermasi, perchè nell' Asia, nell' Africa, nell' Europa, e nel Mondo nuovo quanti maghi, e quante maghe si deono ritrovare? Et che hora questi siano i primogeniti, et primogenite del Diavolo, è cosa dura da crederlo. Et sarebbe per loro, oltre a cio', gran gloria se essi potessero in questo tempo ingannare una gran parte degl' huomini scientiati, e dei maggiori e dei più stimati della Chiesa" (pp.42- 43). Le ore notturne favoriscono poi le alterazioni delle sensazioni visive: "La notte adunque è quella che cuopre i difetti, et gl'inganni, et è madre della bugia, e delle cose solo apparenti (...)" (p.44). I luoghi solitari e fetidi sembra incoraggino le presenze demoniache: le loro apparizioni sono più frequenti "nei deserti dell' Asia e dell' Africa e nei paesi meridionali sono più frequenti (...)" (p. 53). Non con minor bramosia i demoni cercano "i luoghi immondi," perciò dimorano più spesso nelle Cloache, e nelle profonde voragini di fetide acque (...) et però le caverne, i pozzi, i sepolcri spesse volte da loro sono frequentati" (p. 54). Il cardinale ritiene che sui "luoghi cavernosi" siano state dette cose "false," ma gli appare possibile quanto raccontato da Marcin Cromer (1512-1589), vescovo di Varmia e storico della Polonia, secondo il quale da certe aperture del suolo sarebbero state udite voci di animali (cani, galli ed altri). Non v'è dubbio, tuttavia, che "vedendosi di simiglanti cose subito gl'huomini son troppo facili, et indotti concepiscono nella forte immaginatione alcuna cosa di piu, e pare loro di vedere, e di sentire le maraviglie; et l'uno all'altro si appoggia, si come si dicono che fanno i cervi nel passare dei fiumi, sostenendo ciascuno di loro il capo di chi lo segue. Overo, queste voci, queste fame, et opinioni, si generano, come l'ecco, che altro non è, che il rimbombo d'una sola voce che in più bande percuote" (p. 55). Per quanto riguarda le apparizioni di spettri nelle miniere, il cardinale appare

possibilista: "è come impossibile cosa il poterle assegnare a cagione naturale (...)." La cosa è infatti comprovata dalla testimonianza di un gran numero di persone" (p. 55). Olao Magno (Olav Manson, 1490-1557) riferisce, infatti, che il maggior numero di demoni appare dove le cave sono più ricche, tanto che si è costretti ad abbandonarle; mentre Giorgio Agricola (Georg Pawer, o Bauer, 1494-1555) dice che la crudeltà dei demoni è così grande che essi uccidono gli uomini nelle cave e non si riesce a cacciarli neppure con orazioni e digiuni (p. 56). I demoni sarebbero inoltre cupidi di oro e argento ma anche di varie erbe e radici; ma sul loro desiderio di metalli preziosi il Borromeo nutre seri dubbi, giacchè vi sono nel mondo altre gemme e diamanti assai più preziosi, ma di essi i demoni pare non hanno alcuna bramosia (pp. 56-57).

Per loro natura gli spiriti immondi preferiscono condizioni climatiche estreme, cioè luoghi caldissimi o freddissimi e meno frequentemente appaiono nell'acqua di quanto facciano sulla terra. Storici e naturalisti avrebbero raccontato di demoni che durante la tempesta tentarono di provocare l'affondamento delle navi, ma come le invocazioni alla Vergine Maria avessero salvato tutto l'equipaggio. Il cardinale cita inoltre la testimonianza personale di uomini seri ("gravi persone") con cui egli stesso avrebbe parlato: Bartolomé Carreño (che scoprì le Bermuda nel 1538) riferisce che una tempesta a largo di queste isole sospinse la sua nave nel porto di Lisbona nell'arco di una notte. Secondo il Borromeo "in questo caso, i testimoni degni di fede (...) combattono, e contrastano con la ragione, e con l'esperienza" per il fatto che se la distanza fosse stata effettivamente percorsa in così breve tempo l'imbarcazione si sarebbe sfasciata ed i naviganti tutti annegati. I demoni hanno certo la facoltà di "condensare l'aria" ma il cardinale ha gran sospetto che il racconto sia stato inventato. Dato che erano ben pochi i testimoni del fatto, per loro.è stato facile accordarsi sulle cose da dire, visto che nessuno poteva confutarli "Et si come fu detto quel proverbio, che ogn'uno fuori di casa sua può dire quello che vuole della sua propria casa, poichè non v'è testimonio in contrario (...). Et entrata poi che è simile opinione negl'animi, sempre le cose si accrescono, e si magnificano, e giamai non pare ad alcuno di dir bugia (...) ma solamente di manifestare la pure, e semplice verità" (pp. 64-65).

L'emisfero settentrionale del mondo ha cattiva fama per la presenza di spiriti maligni come sostengono vigorosamente "i Cabalisti, et i Talmudisti" (p. 69) ma il Meridione non è da meno: laddove i popoli settentrionali sono di corporatura più robusta, i meridionali sono di mente più fine e dedita alla contemplazione. Proprio il meridione ha infatti generato le arti e le scienze più alte, come la geometria, l'astronomia, la cosmografia e l'aritmetica anche se il bell'ingegno può spesso esser fonte di superstizione. Tuttavia, la maggiore religiosità dei popoli meridionali, contrariamente ai settentrionali ove sono maggiori incantatori e maghi, fa si che in questo luogo della terra non abbondino gli spettri ed i fantasmi (da stampato latino, p. 191).

Gli ultimi due capitoli, il XX ed il XXI, sono dedicati alla possessione demoniaca ("gli energumeni") ed alla brutta forma fisica dei demoni ("dei brutti aspetti diabolici"). Alcuni uomini sono realmente posseduti dal demonio, come assodato dagli esorcismi che sono ogni giorno praticati e dall'antichità del rituale, ma nella gran parte dei casi tali fenomeni sono da ricondursi a malattie fisiche, come già testimoniato da Ippocrate (p. 86). Gli eretici sostengono che la loro religione riformata abbia drasticamente ridotto il numero di demoni nelle loro regioni settentrionali, ma si può facilmente controbattere che tra i pagani il numero degli ossessi era inferiore che tra i cristiani. Gli stessi turchi sono meno infestati dai demoni dei cristiani: dunque la loro religione è più santa di quella cristiana? (p. 89)

Circa la forma fisica del demonio, le più antiche testimonianze gli attribuiscono un aspetto disgustoso: esso fece infatti irruzione nel mondo sotto forma di rettile, ma anche le altre forme sono tutte brutte e sgradevoli. In qualche luogo appaiono come omiciattoli pelosi ed irsuti, ma sembra che la più spaventevole immagine del demonio sia una statua con cui esso viene rappresentato in Cina e similmente nel regno di Calicut, con le corna, unghie da rapace e faccia da mostro. Tutto cio' perchè essi desiderano prima incutere ammirazione ma poi terrore più che amore.

Gli ultimi due capitoli faranno forse sorridere il lettore, ma tenuto conto che l'opera del cardinal Borromeo fu scritta in un'epoca tradizionalmente definita superstiziosa e che la scienza moderna era ai suoi albori–le opere galileiane "Sidereus Nuncius" e "Saggiatore" furono pubblicate rispettivamente nel 1610 e 1623 (solo di un anno precedente *Paralella Cosmographica*)–l'equilibrio e la saggezza dei giudizi espressi sono sorprendenti. In materia di demonologia, parte integrante del patrimonio teologico di giudaismo, cristianesimo ed induismo, il bilancio dell'opera è decisamente a favore della razionalità e della moderazione: degni sentimenti di un ecclesiastico che fu il creatore della prima biblioteca pubblica europea, l'Ambrosiana, dopo la Bodleian Library di Oxford.

California Institute of Technology, Pasadena — Ginevra Crosignani

Arquitectura en la iglesia de San Ignacio de Bogotá. By Patricia Rentería Salazar (Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2001. Pp. 142. N.p. Paperback.)

El arte de la Companía de Jesús en Andalucía. Ed. Fernando García Gutiérrez, S.J. (Córdoba: CajaSur Publicaciones, 2004. Pp. 293. Np. Paperback).

Scholars have long recognized the decisive impact the Society of Jesus had on the arts of the Spanish and Hispano-American world, and almost a century of literature has provided an exceptionally nuanced understanding of Jesuit art patronage in the Viceroyalties of Peru, New Spain, and Río de la Plata, as well

as the reductions of Paraguay and Chiquitos. But other parts of the Hispanic world have remained relatively unexplored, notably the part of the Viceroyalty of New Granada that includes present-day Colombia (the Jesuit churches of Tunja, Popayán, Cartagena, and especially Bogotá are of continental importance) and—most ironically of all—Spain itself. For this reason Patricia Rentería Salazar's book on San Ignacio in Bogotá, and Fernando García Gutiérez' impressive volume of essays on Jesuit art in Andalucía, are welcome additions to the field.

San Ignacio is far and away the most important Jesuit church in Colombia. The headquarters of the Society in that city and built on what was the central plaza, San Ignacio was begun in 1610 (some say 1625), and although the church was consecrated in 1635 the interior decoration and completed only in the end of the century. Rentería's carefully researched study is the most ambitious yet, and she makes convincing stylistic connections between the Bogotá church and a wide variety of graphic sources as well as churches in Italy and Spain. She also rightly considers connections with itinerant sixteenth-century Jesuit brother architects such as Giovanni Tristano and Giuseppe Valeriano.

The architect of San Ignacio was the Luccese Jesuit Giovanni Battista Coluccini (d. 1641)–for whom Rentería provides a helpful biography (pp. 100-101). In the few works that discuss San Ignacio, authors either see it as a prototypical example of the style of Sebastiano Serlio (1475-1554) or an exact copy of the Roman Gesù (1568-75). The Serlio connection is logical as it the façade can be traced quite precisely to Serlio's manual on architecture, especially engravings XXIX and LIV in Book IV, a volume with a wide distribution in Latin America (and to which Rentería specifically refers on page 22). The Gesù claim, however, is very problematic. Throughout the missionary territory of the Society of Jesus, missionaries wrote back to Rome proclaiming that their church looked "like the Gesù," but their understanding of a copy was very different from ours, and the simple fact that a church was austere and classical would have sufficed to remind homesick padres of their Roman mother church. But scholars have taken these claims much more literally: Mario Buschiazzo (*Arquitectura colonial*, 1944), for example, makes this blanket statement: "In reality, all Jesuit churches followed more or less the brilliant innovation which Vignola introduced in the Gesù in Rome, for which they had an obvious resemblance." Given her thorough and careful comparisons with printed manuals (she also mentions Palladio) and a plethora of late Renaissance and Baroque churches in Europe and the Americas, Patrizia Rentería curiously makes the same claim for the plan of San Ignacio, which is in fact significantly different from Vignola's and Della Porta's model: "the church of the Gesu of Rome...is the one which represents in New Granada the model from which many churches built by the Society of Jesus derive," (24) and this becomes a leitmotif for her book. However this is a minor quibble in a work that is

otherwise a valuable resource and contribution to the field and it takes its place beside other recent studies of the art patronage of Bogotá's colonial architectural heritage, notably Marta Fajardo de Rueda's volume on the Monastery of the Discalced Carmelites (*Tesoros artísticos del Convento de las Carmelitas Descalzas de Santafé de Bogotá*, 2005).

Even more welcome is García Gutiérrez' handsomely illustrated volume on Jesuit art in Andalucía, which culminates a truly meager literature on Jesuit arts in Spain that includes scattered articles by scholars such as René Taylor (1972), Juan Antonio Ramírez (1991), Michael Kiene (1996), and Jaime Lara (1999), and foundational work on the Spanish Jesuit architect Bartolomé de Bustamente (1501-1570) by Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Caballos (1961, 1967). Published to commemorate the 450th anniversary of the Provincia Bética of the Society of Jesus, the volume begins with a prologue by the provincial, Francisco José Ruiz, who emphasizes the crucial impact the Society had on the arts of Andalucía–and by extension Spain and its colonies–in the early Modern period. One of the most refreshing things about this volume is that it discards the idea of a "Jesuit style"–both García Gutiérrez and Emilio Gómez Piñol stress the inappropriateness of a term based on ideological and not aesthetic bases.

The book is organized into chapters on various media, from architecture to decorative arts. But in the first chapter, Wenceslao Soto Artuñedo, S.J., sketches the historical background of the Jesuits in the region from foundation to expulsion, including a useful map of Jesuit sites and list of their houses and colleges (23-24) and mini-biographies of Jesuit saints and administrators. An important new chapter on architecture by Rodríguez Gutiérrez offers an updated précis of his earlier work in a convenient and accessible format, including extensive colour illustrations not available in his studies from the 1960s–this will now be the standard work in the field, and should also be read by everyone embarking upon new studies of Jesuit buildings in Spanish America. Emilio Gómez Piñol surveys Jesuit retablos and sculpture in the context of the Jesuit "mode of proceeding" and the Council of Trent (1645-63). He wisely focuses his analysis on only a few representative works from different regions of the province–it would be foolhardy to attempt a complete study of such a vast and poorly documented field–allowing him in-depth stylistic analysis and demonstrating to the reader the wealth of local variations in a single Jesuit province.

Antonio de la Banda y Vargas' chapter on painting is also selective, beginning by demonstrating the importance of Flemish models on the development of sacred painting in Spain, but here we encounter big names such as Velázquez, Cano, Valdéz Leal and Roelas, as well as some nice surprises such as the splendid half dome fresco of the *Apotheosis of Saint Ignatius* by Domingo

Martínez (1688-1749) in San Luis de los Franceses, Seville, a master interpretation of Andrea Pozzo's illusionism. One slightly jarring element in this chapter is his decision to treat nineteenth and twentieth century Jesuit art: it means including a body of work not only of dramatically inferior quality but also differs from the other chapters on the arts, which are devoted to the Old Society. Fernando García Gutérrez' concluding chapter on ornamental arts is another welcome surprise. There are regrettably few studies of Jesuit church furnishings and metalwork– the work of Nuno Vassallo e Silva (1996, 1998, 1999) on the Jesuits in Portugal is an exception–even though they represent a substantial and critical element of Old Society art patronage. García Gutiérrez' chapter opens up a whole world of jewel-like tabernacles and reliquaries, silver altar frontals, pulpits, sacristy furniture, lecterns, and church plate, the most magnificent of which is the silver gilt monstrance from the church of SS. Justo y Pastor in Granada, a fitting ending to a book dedicated to a Society whose motto *Ad Maiorem Dei Gloriam* was expressed most manifestly in the arts.

University of Aberdeen Gauvin Alexander Bailey

Emblemata Sacra: Emblem Books from the Maurits Sabbe Library Katholieke Universiteit Leuven. Joseph F. Chorpenning, O.S.F.S., ed. (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2006. Pp. xiii, 102. $45.00 Paperback.)

Adrien Gambart's Emblem Book (1664): The Life of St. Francis de Sales in Symbols. By Elisabeth Stopp. Ed. Terence O'Reilly with an essay by Agnès Guiderdoni-Buslé. (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2005. Pp. xi, 155 plus facsimile edition. $60.00. Hardback.)

Research on emblem books has attracted many scholars over the years, not only of Jesuit emblem books, but emblem books in general. Two recent publications witness of this development. The first book, *Emblemata Sacra*, is a catalogue that accompanied an exhibition of emblem books at Saint Joseph's University at Philadelphia to celebrate an extraordinary year of three major anniversaries of the Society of Jesus: the 450th anniversary of the death of its founder St. Ignatius Loyola (1491-1556), as well as the 500th anniversary of the birth of his first two companions, St. Francis Xavier (1506-1552) and Bl. Pierre Favre (1506-1546). The exhibition is composed of 68 books from the Maurits Sabbe Library, which is part of the Catholic University of Leuven. This library holds an outstanding collection of theological books, on loan from the Flemish Jesuits, and a gift from the Major Seminary of the Archdiocese of Mechelen, later followed by the loan of the Jesuitica collection of the Flemish Jesuit Province. The result is a library that contains about 1.200.000 books, including about 160.000 rare books from the fifteenth, sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries. According to the American Theological Library

Association, the Maurits Sabbe Library is now the most important theological library in the world. An introduction to the complicated history of this library is written by Rob Faesen, S.J., holder of the "Ignatiana and Jesuitica" chair in the Faculty of Theology at Leuven.

Here can be added, that since the publication of this catalogue, the complete Jesuitica collection of the Dutch Jesuit Province, containing many rare books, has also be given on loan to this library. Thus it contains also the most important collection of Jesuit books in the world, especially those from the "Old Society," published before the suppression of the order in 1773.

In this catalogue 68 books are presented by three Belgian specialists: Ralph Dekoninck, Agnès Guiderdoni-Bruslé and Marc van Vaeck. They clustered the titles under thirteen separate headings, like "Meditation on Gospel mysteries," "The circulation of images," "The emblematic drama of the soul," and "Theological and theoretical foundations of the emblem." Outstanding illustrations, many of them full page, make of this catalogue not only a thing of beauty, but also a joy forever. A select bibliography is given at the end of the book.

A proof of the fact that emblem books were popular also outside of the Jesuit order, is given by the facsimile edition of *La vie symbolique du bienheureux François de Sales*, written in 1664 for the Sisters of the Visitation monastery of Faubourg Saint-Jacques in Paris, by Adrien Gambart (1600-1668), a Vincentian priest, who served them as chaplain for over thirty years. This is an attractive edition of the previously unpublished study by the late Elisabeth Stopp (†1996), who offers an English translation of the key observations made by Gambart about each of the fifty-two emblems, for each month of the year. Gambart seeks to identify in a tangible and memorable way for the reader the truly remarkable qualities of Francis's life and the exceptional elements of Salesian spirituality. Terence O'Reilly is the editor of this book, that contains an introductory essay by Agnès Guiderdoni-Bruslé.

Netherlands Institute of Jesuit Studies, Amsterdam Paul Begheyn, S.J.



JESUIT HISTORIOGRAPHICAL NOTES

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Primarily as a result of higher costs in postage, we shall have to increase our annual rate of subscription in 2009. Beginning in January of that year, an annual subscription for the *AHSI* will be $50.00 or € 36,00.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU NOVA SERIES

Martín M. Morales, S.J., laid the foundation for the MHSI new series with *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)* (€ 40,00 to subscribers; € 50,00 to non-subscribers). The Universidad Pontificia Comillas (Madrid) and the IHSI have agreed to co-publish monographs and/or editions of original documents, considered important for the history of the Society of Jesus. Together they have just published the third in the series, *Leyenda de los Santos*, edited by Félix Juan Cabasés, S.J.



The second volume, R. Po-chia Hsia, *Noble Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690-1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam*, has appeared. The price to subscribers is € 40,00; to non-subscribers,

€ 50,00. We anticipate the fourth volume, Robert Danieluk, S.J., *"Œcuménisme" au xixe siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus*, this summer.

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI SOCIETATIS IESU

Subscribers to the series receive significant discounts. For example: Robert Danieluk, S.J., *La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)*, and Thomas M. McCoog, S.J., ed., *The Reckoned Expense: Edmund Campion and the Early English Jesuits*, a second edition with additional material, were priced at € 40,00 for subscribers and € 50,00 for others; Paul Shore, *Jesuits and the Politics of Cultural Pluralism in Eighteenth Century Transylvania*; Victor Houliston, *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Persons's Jesuit Polemic, 1580-1610* (both co-published with Ashgate); and Eva Fontana Castelli, *"La Compagnia di Gesù sotto altro nome": Niccolò Paccanari e la Compagnia della Fede di Gesù* were priced at € 35,00 for subscribers and € 50,00 for others. The most recent co-publication with Ashgate is Robert Aleksander Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. It and Adolfo Tamburello, Marisa Di Russo, and M. Antoni J. Üçerler, S.J., eds. *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento. Ponte tra Oriente e Occidente* are also priced at € 40,00 for subscribers and € 50,00 for others. In early 2009, Léon Wuillaume, S.J., *Aux origines du jansénisme en France* should appear.



BIHSI

MISCELLANEOUS PUBLICATIONS

The IHSI published Jordi Roca, S.J., *Numismática Ignaciana* to commemorate the 450th anniversary of the death of Ignatius Loyola. Based on Father Roca's own collection of medallions, this beautifully illustrated volume reproduces in color more than four hundred medals from the late 16th century to the present. Students of Ignatian iconography will be able to trace the portraits used on the medals to print sources. Equally interesting, the reverse sides depict favorite Jesuit images such as the Madonna della Strada and the Madonna Salus Populi, as well as particular Jesuit devotions, like the Sacred Hearts of Jesus and Mary, the Holy Family, Mater Dolorosa, Immaculate Conception, and the Guardian Angel. Such medals were important to early Jesuit missionaries. Examples of medals brought by missionaries to the New World have been uncovered in Huron archeological sites in Canada and New York. The volume is not

intended as an exhaustive, definitive study, but as the first step in the exploration of a previously neglected area of Ignatian iconography. It would be of interest to any scholar of Ignatian iconography and/or Roman Catholic material culture.

The IHSI website is currently being revised and updated. The new site can be viewed at: http://www.ihsiroma.org

Please send any comments or queries to: <ihsiroma@sjcuria.org>

AD INFORMATIONEM

ST. LOUIS

The Sixteenth Century Society held its annual conference in St. Louis, Missouri, between 23 and 26 October. Among other papers of interest to scholars of Jesuit history and culture were:

Brett Foster, Wheaton College, "A Traveler Unraveling: John Nichols, Robert Persons, and the Dangers of Roman Knowledge."

Amanda G. Michaels, University of Notre Dame, "Jeremias Drexel's *The Christian Zodiac*: The Reception and Perception of Early Modern Confessional Identities."

Wietse de Boer, Miami University of Ohio, "Applicatio sensuum: The Early Jesuits and Sense Perception."

Walter S. Melion, Emory University, "'Ut ipsa corporis species simulachrum fuerit mentis, figura probitatis': Marian Vision and Image in Petrus Canisius's *de Maria Virgine* of 1577."

Kathleen M. Comerford, Georgia Southern University, "Early Jesuit Foundations and their Libraries in Tuscany."

LOS ANGELES

The Renaissance Society of America will hold its annual meeting in Los Angeles between 19 and 21 March 2009. Among the papers of interest to scholars of Jesuit history and culture are:

Victor Houliston, University of Witwatersrand, "Opening the Eyes of the Blind: The Sander-Persons Exposé of the Henrician Schism."

Brian Christopher Lockey, St. Johns University, "The Jesuit Republic of Letters: Transnational Identity and the English Nation."

Kevin P. Laam, Oakland University, "Melancholy and Affective Piety in Robert Southwell's *Triumphs over Death*."

Andrew Redden, Bristol University, "'The Death He so Desired': The Visions and Martyrdoms of Lucas Caballero, S.J., and Company."

Mary R. Laven, Jesus College, Cambridge University, "The Role of the Miraculous in the Jesuit Mission to China, 1582-1610."

Lowell Gallagher, University of California, Los Angeles, "Emptying Beauty: The Future of Kenosis in Robert Southwell's Pastoral Poetics."

Hannah Crawforth, Princeton University, "The Secret Powers of Southwell's Language."

Lien Roggen, Katholique Universitat of Leuven, "Adriaan Poirters's Recyclying of Herman Hugo's *Pia desideria*."

Marc van Vaeck, Katholieke Universiteit, Leuven, "The Reception of the *Pia desideria* by Justus De Harduwijn."

Feike Dietz, Utrecht University, "The Reception of the *Pia desideria* in the Protestant Northern Netherlands."

LEIDEN

La expulsión y la extinción de los Jesuitas: Preámbulo de las Independencias

XV Congreso AHILA Universidad Leiden, 28 de agosto de 2008

María Cristina Torales pacheco, Universidad Iberoamericana, "Los jesuitas novohispanos y el libre comercio ¿una causa más para la expulsión?"

Ludolf Pelizaeus, Universidad de Mainz, "Colonos contra Jesuitas? Corrientes e influencias en el pensamiento en la rebeliones del Rio de la Plata en el siglo XVIII."

Maria Cristina Martins, Unisinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil, "Missão, Escrita e Política: Jesuitas na América do Sul."

Mar García Arenas, Universidad de Alicante, "La gestión del embajador portugués Almada en la supresión de la Compañía de Jesús."

Miguel Ángel Muñoz, Universidad de Alicante, "La embajada de Azpuro en la expulsión de los jesuitas."

Arno Alvarez Cern, Pontificia Universidade Católica de Rio Grande do Sul, "A expulsão dos jesuítas o iluminismo e o colapso das aspirações utópicas dos guaranis missioneiros."

Immaculada Fernández Arrillaga, Universidad de Alicante, "Jesuitas americanos prisioneros de Carlos III."

Antonio Trigueiros, Universidad de Lisboa, "La expulsión de Brasil y exilio de los jesuitas portugueses."

Carlos A. Martínez Tornero, Universidad de Alicante, "Destino de las temporalidades de la Compañía de Jesús."

María Luisa Pazos Pazos, Universidad de Santiago de Compostela, "Galicia como tierra de acogida de los Jesuitas: su aportación cultural de 1767 a 1821."

Eliane Cristina Deckmann Fleck, Unisinos, São Leopoldo, "'O Jesuíta' de José de Alencar–a expulsão dos jesuítas na perspectiva de um escritor nacionalista do século XIX."

Guadalupe Jiménez Codinach, Fomento Cultural Banamex, "A tumultuarse: los jesuitas y un pueblo agraviado, 1767-1820."

León M. Gómez Rivas, Universidad Europea de Madrid, "Los jesuitas y la enseñanza universitaria antes de la Independencia: el Colegio de Panamá."

Teresa Jarquín, El Colegio Mexiquense, "Educación Jesuita e Insurgencia: Una matriz educativa común de los líderes Independentistas en México."

Francisco de Borja Medina, S.J., Instituto Histórico Societatis Iesu, "Las peticiones de los cabildos de Indias para el restablecimiento de los Jesuitas en sus jurisdicciones, en el contexto de la emancipación."

ŚWIĘTA LIPKA

Simposio sulla storia del santuario di Święta Lipka (Polonia)

Olsztyn-Święta Lipka, 28-29 maggio 2008

Non sorprende che spesso sono gli anniversari a dare l'occasione alle manifestazioni culturali di ogni tipo per chi li celebra. Ciò si è verificato anche nel caso del santuario mariano di Święta Lipka (nella parte nord est della Polonia) amministrato da secoli dai gesuiti, che ha celebrato nel 2008 varie ricorrenze storiche: 25° anniversario del titolo della basilica minore concesso al santuario, 40° anniversario della coronazione dell'immagine della Madonna qui venerata, 320° anniversario dell'inizio della costruzione della chiesa e 315° anniversario della sua consacrazione etc. Se nella lunga storia di questo luogo

non mancano altri punti di riferimento degni di commemorazione, è lì dove dobbiamo cercare la genesi del simposio del 28-29 maggio 2008.

L'incontro è stato organizzato dalla Pontificia Facoltà Teologica „Bobolanum" di Varsavia, Facoltà Teologica dell'Università di Olsztyn e la Provincia della Polonia Maggiore della Compagnia di Gesù. P. Aleksander Jacyniak, S.J., ha coordinato i lavori della preparazione e dello svolgimento del convegno nonché ha curato la pubblicazione dei suoi atti che–è doveroso notarlo qui– hanno visto la luce già prima dell'inizio della conferenza in modo da poter essere presentati nel momento della sua apertura. Si tratta di un libro Święta Lipka–perła na pograniczu ziem, kultur i wyznań (Święta Lipka–perla sul confine dei paesi, delle culture e delle religioni), pubblicato dalla casa editrice dei gesuiti Rhetos a Varsavia, che contiene il testo di tutti i contributi presentati durante il simposio.

Nell'evento che si è svolto in due giorni e in due luoghi diversi (il primo giorno nel seminario diocesano „Hosianum" di Olsztyn e il secondo nel santuario stesso di Święta Lipka), hanno partecipato molti gesuiti e altri ospiti interessati alla storia della regione nonché i rappresentanti delle autorità locali ecclesiastiche e civili.

Sarebbe troppo lungo stendere qui un elenco completo di tutti i temi trattati durante questi due giorni–compito dai cui ci dispensa già la pubblicazione del libro; sia sufficiente dire che venne ai presenti offerta una vasta scelta di argomenti: dal passato del santuario ricordato sotto vari aspetti, fra le fonti disponibili per lo studio ulteriore della sua storia, fino alle note biografiche di alcuni fratelli gesuiti che vi lavorarono durante lunghi anni.

In questo modo il simposio rappresenta un notevole contributo alla storia locale di questa regione nonché alla conoscenza di un capitolo interessante del passato della Compagnia di Gesù.

Archivum Romanum Societatis Iesu — Robert Danieluk, S.J.

LISBON and MACAU



In the Light and Shadow of an Emperor

Tomás Pereira, S.J. (1645-1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China

Lisbon, 10-12 November 2008

Macau, 27-29 November 2008

Paul Rule, University of San Francisco, "Tomás Pereira and the Jesuits of the Court of Kangxi,"

Ku Weiying, National Taiwan University, "Fr. Tomás Pereira, S.J., Emperor Kangxi and the Court Westerners."

Zhang Xianqing, Xiamen University, China, "The Image of Tomás Pereira as seen from Chinese Documents during the Qing Dynasty."

Jin Guoping, Univsidade Técnica de Lisboa, "'Amicissimos': Tomás Pereira and Zhao Chang."

Ad Dudink, Katholieke Universiteit Leuven, "'Riding a Crone She Ascended to the Remote Regions': Tomás Pereira and the Last Memorial of Ferdinand Verbiest."

Rui Magone, Freie Universität, Berlin, "The Fô and the Xekiâ: Tomás Pereira's Critical Description of Chinese Buddhism."

Noël Golvers, Verbiest Foundation, Leuven, "F. Verbiest's 1678 letter to King Afonso VI, and the Possible Role of T. Pereira in its Conception."

Henrique Leitão, Universidade de Lisboa, "Portuguese Jesuits and the Scientific Apostolate during Tomás Pereira's Time."

Antonella Romano, European University Institute, Florence, "'Defending European Astronomy in China . . . against Europe': Tomás Pereira and the Tribunal of Mathematics in 1688."

Nicolas Standaert, S.J., Katholieke Universiteit Leuven, "The 'Edict of Tolerance' Revisited."

Tereza Sena, Ricci Institute, Macau, "After the Edict. Tomás Pereira's Appeal to Coimbra and the Portuguese Recruitment to China."

Eugenio Menegon, Boston University, "Ubi dux, ibi curia: Kangxi's Imperial Hunts and the Jesuits: Sciences and Arts for the Summer Retreat (1680s)."

Francisco Roque de Oliveira, Universidade de Lisboa, "'Six Months from Beijing to Lhasa, four months from Beijing to Moscow': Jesuit Surveys for a Secure Overland Route from China to Europe in the Seventeenth Century."

Peter Perdue, Yale University, New Haven, "The Jesuits at Nerchinsk: Language, War and Ethnicity."

Tao Yabing, Harbin University, China, "A Study of the Musical Story of Tomás Pereira in China."

Gerlinde Gild, University of Göttingen, "Mission by Music. The Challenge of Translating European Music into Chinese in the Lülü Zuanyao."

João Paulo Janeiro, Universidade Nova de Lisboa, "The Organist and Organ Builder Tomás Pereira: Some Newly Discovered Sources."

Peter Allsop, University of Exeter, "Tomás Pereira's Musical Successor: Teodorico Pedrini. Relucant Maestro and Missionario Apostolico."

João de Deus Ramos, Fundação Oriente, Lisbon, "Tomás Pereira, Jing Tian and Nerchinsk: China's Evolving World-View during the Kangxi Period."

Claudia Von Collani, University of Münster, "The Funeral of Tomás Pereira."

António V. de Saldanha, Universidade Técnica de Lisboa, "The Last Imperial Honors. Fr. Tomás Pereira and the Eulogium of the 'Europeorum Doctorum' in 1711."

The following additional papers were read at Macau:

Gong Yingyan, "The Fruits in the Light and Shadow of Kangxi's Edict: A Study of some Chinese Documents Kept in the Biblioteca Apostolica Vaticana."

Thierry Meynard, S.J., "The Conditional Service of Missionaries to the Court and the Opposition from Han Literati."

Han Qi, "Chinese Reactions to Carlo Tommaso Maillard de Tournon's Legation to China (1706-1710)."

Shi Yumin, "Textual Researches on the Position and Construction of the Qing Dynasty Qintianjian Yashu [Qing Dynasty Astronomical Bureau]."

Vladimir Stepanovich Myasnikov, "Tomás Pereira at the Nerchinsk Conference."

César Guillén-Nuñez, "Tomás Pereira, the Nantang, its Organ and the Introduction of Roman Catholic Church Architecture to Beijing."

Glenn Timmermans, "Tomás Pereira–Reflections on his Diary."

ELLWAGEN

„Jesuiten in Ellwangen"

Tagung vom 24./25. Oktober 2008 im Ellwanger Palais Adelmann

Diese Tagung anlässlich des 350. Jahrestages der Eröffnung des Ellwanger Jesuitengymnasiums (1658) wurde von Franz Brendle (Universität Tübingen) und Anselm Grupp (Kulturamt Ellwangen) organisiert und veranstaltet. Die

Vorträge von ausgewiesenen Fachleuten und Nachwuchswissenschaftlern wurden in drei Sektionen referiert.

Von der Missionsstation zum Kolleg – Die Rolle der Jesuiten in der Ellwanger Bildung

In einem Impulsreferat analysierte Wolfgang Wüst, Erlangen, die vielfältigen Bezüge zwischen der oberdeutschen Reichskirche und dem Jesuitenorden. Als Beginn des „dichten Kommunikationsraums" zwischen Augsburg, Dillingen und Ellwangen ist der Kontakt zwischen Otto Truchseß von Waldburg und Petrus Canisius zu sehen. Davon ausgehend wurden diachronisch die Bezugspunkte zwischen Ellwangen und dem Augsburger Hochstift herausgearbeitet, was in eine pointierte Zusammenschau der Charakteristika des geistlichen Wahlstaates im Spannungsfeld von dynastischen Interessen, Verwaltungsaufgaben und Kollegien mündete.

Paul Oberholzer SJ, Rom/Zürich, referierte zu den Quellenbeständen zu Ellwangen im Archivum Romanum Societatis Iesu unter Einschluss des Fondo Gesuitico. Aus dem organisatorischen Aufbau der Gesellschaft Jesu, der Archivgeschichte und der Ordensspiritualität heraus erläuterte er die in Rom vorhandenen Quellen hinsichtlich der Funktion und des Quellenwerts. Die Erläuterung der verschiedenen Gattungen wurde durch die Vorstellung mehrerer Dokumente aus Ellwangen ergänzt, die in der deutschsprachigen Forschung bislang gänzlich unbekannt waren.

Immo Eberl, Ellwangen, stellte die bislang kaum untersuchte Umwandlung des Jesuitengymnasiums in das Collegium Ignatianum und dessen Tätigkeit bis zur Säkularisation dar. Dabei wurde deutlich, dass in der Kollegsgeschichte der eigentliche Bruch nicht bei der Aufhebung des Jesuitenordens 1773, sondern bei der Säkularisation lag; Fürstpropst Anton Ignaz von Fugger ließ nämlich das Kolleg nach 1773 fast unverändert weiterführen, wodurch er dem Aufhebungsdekret zwar formal nachkam, aber die bewährte Bildungsinstitution erhielt. Schon zuvor hatte er sich als Förderer des lateinischen Jesuitendramas hervorgetan und die Nützlichkeit der Jesuiten für den Staat betont. Auch die bürgerliche Öffentlichkeit versuchte in Eingaben mit Hinweis auf das karitative Wirken des Ordens der Aufhebung entgegenzuwirken, allerdings erfolglos. Die weiterbestehende Verbundenheit mit dem Kolleg ist an den kaum sinkenden Schülerzahlen und den anhaltenden Stiftungen der Ellwanger Bürger ablesbar.

Franz Brendle, Tübingen, bot im öffentlichen Abendvortrag einen Gesamtüberblick zum Tagungsthema, wobei die Beziehungen zwischen geistlichem Staat und Societas Iesu besondere Beachtung fanden. Eckpunkte waren die gewöhnlich unterschätzte Verfestigung der Ordensinstitutionen unter Fürstpropst Johann Christoph von Westerstetten, der die traditionellen christlichen Bräuche einem Transformationsprozess unterziehen wollte, sowie

die wiederholten Versuche von Fürstpropst Johann Christoph II. von Freyberg, die Residenz zu einem vollwertigen Kolleg auszubauen. Erst die beträchtliche Hinterlassenschaft von Ignatius Desiderius von Peutingen, letzter Spross des Augsburger Geschlechts, ermöglichte dies 1719/29. Das Panorama wurde durch die Erklärung der doppelten Konkurrenzsituation zwischen Kapuzinern und Stiftskapitularen vervollständigt.

Kunstförderung und Heiligenverehrung

Den Baumeistern der Jesuiten in Ellwangen widmete sich Anselm Grupp, Ellwangen. Einer detaillierten quantitativen Auswertung der lokalen Bautätigkeit der Jesuiten von 1666 bis 1791 folgten Erklärungen zu Heinrich Mayer (Schönenbergkirche, Palais Adelmann), der 1687 auch Pläne für das Universitätsgebäude in Dillingen entworfen hatte, sowie Jacob Amrhein (Ensemble von Kolleg, Gymnasium und Kirche). Besondere Beachtung verdient ein nicht verwirklichtes Projekt Amrheins für eine kleine Schlosskapelle in Rötlen, welches das Miteinander von Fürstpropst und Orden auch im Bereich der Bauplanung verdeutlicht.

Als ein herausragendes Beispiel der Kultförderung im 17. Jahrhundert untersuchte Sibylle Appuhn-Radtke, München, die Verbreitung der Madonna von Foy in der Oberdeutschen Provinz. Die Madonna von Foy war vor allem hinsichtlich der Verbreitung des Bildtypus und des Kultes eng mit dem Jesuitenorden verbunden. Im belgischen Foy wurde eine kleine Statue, die Maria mit dem Jesuskind zeigt, in einem Eichenstamm gefunden und 1619 in eine neue Kapelle überführt. Fürstbischof Ferdinand von Köln stiftete 1626 den Hochaltar dieser Kapelle. Er und sein Beichtvater verteilten Holzscheite der Eiche aus Foy in Süddeutschland, um dort den neuen Marienkult zu propagieren. Wahrscheinlich wurden als Vorlagen für die daraus zu schnitzenden Marienfiguren kleine Tonstatuetten verteilt. Auch das Ellwanger Gnadenbild auf dem Schönenberg ist der Marienfigur aus dem belgischen Notre-Dame du Foy nachempfunden. Ließe sich aus einem Ellwanger Heiltumsverzeichnis um 1680 ein Scheit aus Foy nachweisen, würde dies die Annahme stützen, dass das Ellwanger Gnadenbild ursprünglich eine solche Vorlage war. Bemerkenswert ist, dass die Madonna von Loreto, die seit 1640 in der Wallfahrtskirche verehrt wird, nicht die unscheinbare Statue aus Foy aus dem Mittelpunkt der Anbetung verdrängte.

Christina Jetter, Tübingen, wählte einen weiteren Aspekt der Heiligenverehrung in Ellwangen als Untersuchungsgegenstand, nämlich diejenige von Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Diese beiden Jesuitenheiligen haben als Patrone der studierenden Jugend und Leitfiguren der katholischen Elite bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eine zentrale Rolle gespielt. Als Quellengrundlage wurden vor allem Programmhefte des Jesuitentheaters (Periochen) herangezogen, wobei klar hervortritt, dass die

Schwerpunkte, die für die Dramen aus den Biographien der 1726 Kanonisierten gewählt wurden, zumindest ebensoviel über die Verehrer wie über die Verehrten aussagen. In Ellwangen wurden 1727, 1744, 1760 und 1762 Dramen, die von den beiden Heiligen handeln, vom Kolleg aufgeführt. Die inhaltlichen Schwerpunkte, dass u. a. ein von Grund auf tugendhaftes Leben mit einer Hinwendung zum vergänglichen Diesseits unvereinbar sei, auf göttliche Weise ein Aufbegehren gegen die Eltern notwendig sei und die Friedensehnsucht immer wieder bekräftigt wird, spiegeln den Tugendkanon des Ordens wider. Dem jesuitischen Bildungsverständnis entspricht, dass altersgerecht auf das Zielpublikum zugeschnitten eine gleichnishafte Aufführung des Lebens der Heiligen einer theoretischen Erörterung vorgezogen wird.

Bei der Behandlung der Ikonographie des Ellwanger Jesuitenkollegs ging Alexandra Weber, Nürtingen, vor allem auf das Treppenhaus, das Winterrefektorium und die Bibliothek ein. Während die Ausstattung des Treppenhauses von einem Wappen Peutingens dominiert wird, prägt der Deckenstuck von Melchior Paulus, der Szenen aus dem Leben Josefs darstellt (Traum, Heirat, Flucht nach Ägypten, Tod) das Winterrefektorium. Vom gleichen Künstler stammen die Stuckarbeiten in der ehemaligen Bibliothek (Evangelisten), die von Gemälden von Anton Haffer aus Dillingen, die Szenen aus dem Leben Mariens sowie die abendländischen Kirchenväter zeigen, ergänzt werden. Anders als bei den öffentlichen Bauten wurden bei der Ausstattung des Kollegs keine überregional bedeutsamen Künstler engagiert. Bislang wurden die Bildprogramme der Jesuitenkollegien kaum untersucht. Anhand des Ellwanger Beispiels kann gezeigt werden, dass der hohe theoretische Reflexionsgrad, der die Bildprogramme der Jesuiten im Sakralraum kennzeichnet, auch im Bereich der Kollegien ausschlaggebend ist.

Ellwanger Jesuiten und ihre Mission in Deutschland und Übersee

Die folgenden zwei Vorträge befassten sich mit dem wohl bekanntesten Ellwanger Jesuiten, Philipp Jeningen, der auch heute noch in Ellwangen und Umgebung fast wie ein Heiliger verehrt wird. Julius Oswald SJ, Augsburg, näherte sich der Person Jeningens vor allem unter den Aspekten der Volksmission und der Wallfahrtsseelsorge. Neben seinen Wirkstätten Altötting, Mindelheim, Dillingen und Ellwangen standen auch seine asketische Lebensweise, seine Spiritualität sowie die persönliche Bescheidenheit im Vordergrund – er wollte nicht zu den Priestern gehören, „die sich selbst zur Schau stellen.“ Christoph Nebgen, Mainz, stellte eine gänzlich andere Seite des Lebens Jeningens dar: seine Sehnsucht nach den außereuropäischen Missionen. Jeningen schrieb innerhalb von 32 Jahren 20 Bitten an den Ordensgeneral in Rom, um in die Missionen in „Indien,“ also Übersee, entsandt zu werden. Wahrscheinlich wurden die Bitten mit Blick auf seine schwache Gesundheit und seine unspezifisch vorgetragene fachliche Eignung, dann aus Altersgründen

abgelehnt. Methodisch und quellenkundlich werden die Schreiben Jeningens in die erst jüngst in das Interesse der Forschung gerückte Quellengattung der litterae indipetarum, der Briefe der „nach Indien Strebenden," eingeordnet.

Die Lebenswege zweier Ellwanger Jesuitenpatres, die sich erfolgreich um die Mission in Übersee bewarben, zeichnete Michael Müller, Mainz, nach. Sowohl Andreas Bottlere (1706-74) als auch Kaspar Pfitzer (1714-90) besuchten das Ellwanger Jesuitenkolleg und wurden in die Ordensprovinz Paraguay entsandt. Beide erlitten 1767/68, nach dem Verbot des Ordens im spanischen Weltreich, die gewaltsame Vertreibung nach Europa. Während Bottlere einen Teil seines Aufenthalts in den Indianermissionen verbringen konnte, lehrte Pfitzer die gesamte Zeit im heute argentinischen Córdoba Logik, Physik und Metaphysik. Er war Rektor des Seminarkonvikts und verfasste einen handschriftlich erhaltenen „Tractatus Theologicus de Justificatione et Merito." Vor allem, weil ein Hauptteil der Quellen zu den beiden Patres in lateinamerikanischen Archiven erhalten ist, sind sie in ihrer Heimat bis heute weitgehend unbekannt geblieben.

Die abschließenden Referate von Julia Köhler, Tübingen, und Fabian Fechner, Tübingen, behandelten das breite Oeuvre von Georg Haidelberger SJ, der von 1678 bis 1680 Rektor des Ellwanger Kollegs war und anschließend bis zu seinem Tod 1683 als Superior dort wirkte. Wenngleich er in der Forschung bislang keine Berücksichtigung fand, ist er als Prediger und Kontroverstheologe zu den herausragenden Gelehrten, die im 17. Jahrhundert in Ellwangen wirkten, zu zählen. In den Vorträgen wurde dies anhand einer Analyse der rhetorischen und argumentativen Mittel in seiner Predigt zur Grundsteinlegung der Wallfahrtskirche auf dem Schönenberg 1682 sowie seiner kontroverstheologischen Traktate „Vergwißte Ungewißheit Lutherischer Rechtfärtigung und Seeligkeit" (1680) und „Posteriora Pejora Prioribus. Das ist: Immerzu übler gegründetes Luthertum" (1682) deutlich. Auch von der Druckgeschichte her sind die drei untersuchten Werke bemerkenswert, da sie aus der Ellwanger Druckerei von Johann Sibert Heyll stammen. Somit gehören sie der ersten Phase des Druckereiwesens in Ellwangen an, die 1678 begann, allerdings bereits 1686 nach 15 noch nachweisbaren Druckwerken abbrach.

Auf der Tagung konnte auf interdisziplinärer Grundlage das vielgestaltige Wirken der Jesuiten in Ellwangen, das die Stadt bis heute prägt, aufgezeigt werden, wofür zahlreiche Quellen erstmals ausgewertet wurden. Die geographisch und thematisch weitgreifenden Implikationen, die das regional verankerte Thema charakterisieren, wurden insbesondere hinsichtlich der Kunstgeschichte, der Heiligenverehrung, der Netzwerkbildung und der außereuropäischen Missionen deutlich. Die Herausgabe eines Tagungsbandes ist für das kommende Jahr vorgesehen.

Tübingen Universität — Fabian Fechner

VILNIUS

Jesuits in Lithuania (1608-2008): Life, Work, Heritage

To celebrate the 400[th] anniversary of its foundation, the Jesuit Province of Lithuania and the National Museum of Lithuania convened an international conference on 9-10 October 2008. The papers were delivered in English or Lithuanian with simultaneous translation. In this report, the English titles will be given.

Karl Heinz Neufeld, S.J., German Province of the Society of Jesus, Osnabrück, "Jesuit Province of Lithuania–1608."

Ludwik Grzebień, S.J., Jesuit University of Philosophy and Education *Ignatianum*, Kraków, "The Circumstances of the Division of the Polish Province and the Origin of the Lithuanian Province."



Marek Inglot, S,J., Pontifical Gregorian University, Rome, "The Members of the Lithuanian Province of the Society of Jesus after 1773."

Roman Darowski, S.J., Jesuit University of Philosophy and Education *Ignatianum*, Kraków, "Philosophy of the Jesuits in Lithuania (16th-18th Century)."

Jūratė Trilupaitienė, Culture, Philosophy and Arts Research Institute, Vilnius, "Jesuits and the Musical Culture of Lithuania in the Sixteenth and Seventeenth Centuries."

Eugenija Ulčinaité, Vilnius University, "Didacticism and Homiletics of Žygimantas Liauksminas."

Viktoria Vaitkevičiūtė, Martynas Mažvydas National Library of Lithuania, Vilnius, "Jesuit Preachers: Between Sophistication and Classics (Sirvydas, Sarbievijus and Liauksminas)."

Neringa Markauskaité, National Museum of Lithuania, "The Paintings of Jesuit Saints in the Museums of Lithuania."

Kristīne Ogle, Latvian Academy of Art, Riga, "Contribution of Societas Jesu to the Heritage of Architecture of Latvia."

Sigita Maslauskaitė, Vilnius University, Center for Religious Studies and Research, "Jesuits as Propagators of the Cult of St. Casimir."

Robert Danieluk, S.J., ARSI, "Lituanica in the Roman Archives of the Society of Jesus: Possible Directions for Analysis and Research."

Mintautas Čiurinskas, Institute of Lithuanian Literature and Folklore, Vilnius, "Summariola vitae (Obituaries) of Jesuits of Kražiai (1665-1732)–a Historical Mirror of the Everyday Life of the Jesuits of the Lithuanian Province."

Dominkas Burba, Vytautas Magnus University, Kaunas, "Jesuits, the Prosecutors, the Accused Jesuits: Information about the Jesuits of Vilnius from the Cases of the Castle of Vilnius District Court in the Middle of Eighteenth Century."

Romualdas Šviedrys, Polytechinic Institute of New York University, "What did Andrius Rudamina say in China?"

Liudas Jovaiša, Vilnius University, "Nicholas Lancicius: Character and Remembrance."

Rita Urbaitytė, Lithuanian University of Agriculture, Kaunas, "The Role of the Jesuits in the Process of Conveying Information in the Eighteenth Century."

Tamara Samoilyuk, Bielarussian State University of Culture and Arts, Library, Minsk, "Printing of Jesuit Books in Belarus."

Andrezej Kopiczko, University of Warmia-Mazury, Olsztyn, "Jesuits in the Diocese of Ermland in the 16th-18th Centuries."

Rasa Varsackytė, Vytautas Magnus University, Kaunas, "Jesuits in Kaunas (1639-1773): Beginning, Activity, and the Role in the City."

Rūta Kaminska, Latvian Academy of Art, Institute of Art History, Riga, "The Fate of the Parish Church and the Jesuit Mission in Indrica."

Man muss die Feste feiern, wie sie fallen, according to an old German proverb. One could translate it as "Christmas comes but once a year." 2008 marked the 400th anniversary of the foundation of the Lithuanian Province of the Society of Jesus. An international conference held in Vilnius on 9-10 October 2008 commemorated its establishment and history.

The meeting was organized by the province itself and the National Museum of Lithuania, which offered its hospitality not only to receive several dozens of participants, but also to host an exhibition of paintings, books, maps and other objects of art recalling Jesuit activities in this country.

The organizers wanted an international conference and it truly was. Among

the speakers and guests were Jesuits and non-Jesuits from many countries: Belgium, Bielarus, Germany, Latvia, Poland and United States. Their contributions (almost all given in Lithuanian and in English, with some exceptions however for Italian, Polish and Russian) covered a large number of topics corresponding to different activities of the Jesuits in Lithuania.

During the first session Karl Heinz Neufeld, S.J., Ludwik Grzebień, S.J., and Marek Inglot, S.J. discussed different aspects of the province's history. Contributions about scientific and cultural achievements of individual Jesuits, followed: Roman Darowski, S.J., focused his speech on their philosophy in 16th -18th century and Juraite Trilupaitiene on the musical culture in the same period. The papers of Eugenija Ulcinaite and Viktorija Vaitkeviciute concerned Jesuit preachers.

The next session focused on art: Neringa Markauskaite's contribution dealt with the paintings of Jesuit saints in the museums of Lithuania; Kristine Ogle recalled the influence of the Society of Jesus on the architecture in Latvia; Sigita Maslauskaite spoke about the propagation of the cult of St. Casimir, and finally Regina Razaliunaite presented a collection of religious medals with Jesuit saints from the National Museum of Lithuania.

At the beginning of the second day, the undersigned reviewed the possibilities of research about Jesuit history in Lithuania in the Roman Archives of the Society of Jesus. Mintautas Ciurinskas spoke about the obituaries of the Lithuanian Province as sources for studying its history, while Dominikas Burba presented other important historical sources–the cases of the castle of Vilnius District Court from the 18th Century.

Some of the famous members of the Lithuanian Province, as Andrew Rudomina, S.J., or Nicholas Lancicius, S.J., were evoked in the papers of Romualdas Sviedrys and Liudas Jovaisa. The Jesuit contribution to the printed word was topic of the speeches of Rita Urbaityte and Tamara Samoilyuk.

At the end (last but not least!) other speakers presented the activity of the Jesuits from Lithuanian Province in the Diocese of Ermland (Andrzej Kopiczko), in Kaunas (Rasa Varsackyte) and in Indrica (Ruta Kaminska).

The publication of the acts of the conference shall be provided.

Archivum Romanum Societatis Iesu Robert Danieluk, S.J.

ABBADIA DI FIASTRA (TOLENTINO)

Congregazioni ed ordini religiosi dal Concilio di Trento alle soppressioni napoleoniche.

XLIV convegno di Studi Maceratesi (22-23 novembre 2008)

Il XLIV convegno di Studi Maceratesi, svoltosi nei giorni 22-23 novembre 2008, ha avuto come tema le congregazioni e gli ordini religiosi dal Concilio di Trento alle soppressioni napoleoniche. L'incontro, organizzato dal Centro di Studi Storici Maceratesi, si è tenuto nell' Abbadia di Fiastra (Tolentino). Fra decine di partecipanti non mancavano i soci del Centro ed altri interessati al passato delle Marche. Tutti hanno avuto l'opportunità di ascoltare 20 relazioni consacrate alla presenza ed attività di varie congregazioni religiose, presenti in questa regione nel periodo sopra indicato. Fra esse si è ricordato anche la Compagnia di Gesù che ebbe molte case in varie località marchigiane, dove i gesuti svolsero i loro ministeri, sopra tutto l'insegnamento nei collegi.

Alla parte „gesuitica" del convegno è stata consacrata la mattina del 23 novembre. Roberto Domenichini ha parlato delle fonti documentarie per la storia della Compagnia nell'Archivio Compagnoni Marefoschi. Paolo Cruciani ha presentato l'architettura degli edifici dei gesuiti nelle Marche. Floriano Grimaldi ha ricordato la storia del Collegio dei Penitenzieri di Loreto. Manuela Morosin si è soffermata sul passato del collegio di Fabriano, mentre la relazione di Fabio Sileoni ha avuto come tema la figura di Giovanni Siciliani, l'ultimo gesuita all'Abbadia di Fiastra la quale, ricordiamolo qui, è stata per quasi due secoli proprietà del Collegio Romano della Compagnia di Gesù e come tale era amministrata dai gesuiti. Chi scrive, ha presentato i documenti dell'Archivio Romano della Compagnia riguardanti la presenza e le attività dei gesuiti nelle Marche.

La pubblicazione degli atti del Convegno è prevista in uno dei prossimi numeri degli Studi Maceratesi.

Inoltre, nella serata del 22 novembre ha avuto luogo un altro incontro organizzato dalla Diocesi di Macerata e dall'ononima Università degli Studi. Il raduno presieduto dal Mons. Claudio Giuliodori, vescovo di Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia, si è svolto nella sede della Camera di Commercio di Macerata e ha avuto come tema la persona dell' illustre compaesano degli organizzatori: Matteo Ricci. Durante la conferenza, che ha riunito circa 50 persone, Mons. Sandro Corradini della Congregazione per le Cause dei Santi ha parlato del processo di canonizzazione del celebre missionario di Cina, mentre il sottoscritto ha presentato i documenti nonché alcuni altri ricordi di Ricci, custoditi nel nostro archivio.

Archivum Romanum Societatis Iesu Robert Danieluk, S.J.

CIUDAD DE MÉXICO

Los Jesuitas Formadores de Ciudadanos. La Educación dentro y fuera de sus colegios Siglos XVI-XXI

Universidad Iberoamericana

11, 12 y 13 de noviembre de 2008

Martín Morales, S.J. Universidad Gregoriana, Roma, "Entre súbditos y ciudadanos."

José Nevado de la Torre, S.J., Universidad Católica de Ecuador, "Aurelio Espinosa Polit. Formador jesuita de ciudadanos en el Ecuador."

Barbara Rico, Loyola Marymount University, "The Legacy of Pedro Arrupe: Turning Towards the Margins, Finding Oneself in the Hands of God."

Ma. Cristina Torales, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, "Los jesuitas y el bien público."

Miguel Rodríguez, Universidad de París, "El Mensajero del corazón de Jesús: ¿devocionario o revista política ?"

Ana Carolina Ibarra, Inst. Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, "Los Formadores intelectuales del clero insurgente: Francisco Suárez, Ludovico Muratori y otros."

Francisco Ortega, Universidad Nacional de Colombia, "Jesuitas, ciudadania e independencia en la Nueva Granada."

Héctor Lindo-Fuentes, Fordham University, "Los jesuitas salvadoreños y la teoría de la modernización."

Juan Luis Hernández, "La plataforma del sureste: articulación regional de ciudadanía organizada de base."

Jaime Borja, Pontificia Universidad Javeriana, "El cuerpo y el orden.Una `ynstrucción' jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII neogranadino."

Sergio Corona Páez, Universidad Iberoamerican Torreón, "Las reducciones jesuitas de la comarca lagunera. Occidentalización de los indios laguneros, 1594-1767."

Carlos de Cores, Universidad Católica del Uruguay, "La enseñanza del derecho de los contratos en las primeras universidades americanas."

Adriana Ortega, Universidad Iberoamericana León, "Circulación de ideas y apoyo a la enseñanza: libros y bibliotecas del Colegio de San Luis de la Paz al momento de la expulsión."

Pilar Gonzalbo, El Colegio de México, "Buenos cristianos, mediocres ciudadanos."

Leonor Correa, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, "La formación religiosa en el Colegio de San Ildefonso."

Francisco Ivern, S.J., Pontificia Universidad Católica de Rio, "Los ciudadanos en el proyecto educativo de la Compania de Jesús y la formación de la ciudadania en América Latina."

Miguel Bazdresch Parada, Istituto Tecnólogico de Estudios Superiores, "Formación de ciudadanos y formación de personas: el casi de profesores jesuitas en el ITESO, 1957 a 1997."

José Lezama, Universidad Católica Andrés Bello, "La experiencia del curso: 'Los valores y la ética de AUSJAL.'"

Juan Eduardo García, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, "Formando ciudadanos socialmente responsables. El proyecto académico-social del programma de servicio social universitario, UIA, Ciudad de México."

Gustavo Morello, S.J., Universidad Católica de Córdoba, "Ciudadanos y católicos en la ciudad posecular."

Thomas Lucas, S.J., University of San Francisco, "Formando ciudadanos en la ciudad. La visión urbana de san Ignacio de Loyola."

Gabriel Torres Puga, El Colegio de México, "El Padre Burgos y el falso sobrino del Papa. Opiniones críticas y cultura política en relación con la expulsión de los jesuitas."

GORIZIA

Il cardinale Roberto Bellarmino nella vita della Chiesa tra XVI e XVII secolo

12 dicembre 2008

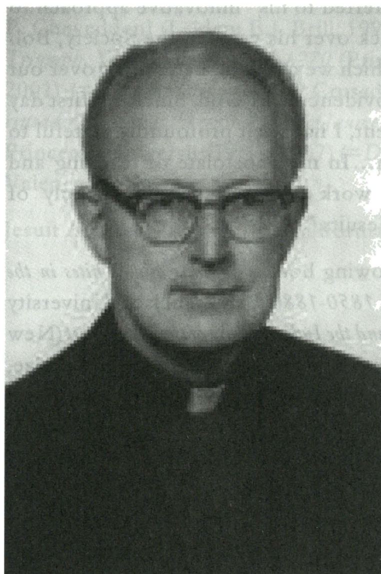
L'Istituto di storia sociale e religiosa in collaborazione con la Biblioteca Statale Isontina sponsorizzò quest'incontro con interventi di Michele Cassese, Università di Trieste, ed Antonio Cioffi, Università di Napoli.

DEATHS

Robert I. Burns, S.J. (1921-2008)

Robert Ignatius Burns died on 22 November 2008 in Regis Infirmary, Sacred Heart Jesuit Center, Los Gatos, California. He was 87 years old, a Jesuit for 68 years and a priest for 56 years.

Born in San Francisco on 16 August 1921, he changed his middle name from James to Ignatius [this eventually became his legal name] upon entering the Society. After graduating from St. Ignatius Prep, San Francisco, in 1939, he studied at the University of San Francisco for one year, and entered the Society at Los Gatos on 14 August 1940. Following philosophical studies at Mount St. Michael's, Spokane, he returned to the University of San Francisco for a year of teaching history and philosophy (1947-48). A year of graduate studies at Fordham and Columbia Universities followed. Theological studies were taken at Alma College, Los Gatos (1949-53); he was ordained priest on 12 June 1952 in San Francisco. Tertianship was made in Florence after which he taught history at the Pontifical Gregorian University. He made his final profession at the shrine of Montmartre in Paris on 15 August 1957.



He pursued graduate studies in medieval history at Johns Hopkins University, earning his doctorate in 1958, *summa cum laude*. A second doctorate at the University of Fribourg (Switzerland) followed in 1961. He taught at the University of San Francisco from 1958 to 1976 when he began a long tenure at the University of California at Los Angeles. He officially retired from UCLA in 1991, but continued to teach seminars and directed reading courses, direct graduate students, and maintain his scholarly research and correspondence with colleagues around the world. Upon his retirement, two symposia were held in his honor and the papers were published in a two-volume *Festschrift*: *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages* (Leiden: EJ Brill, 1995-1996). His carefully selected library of specialized books, manuscripts, maps, and many thousands of microfilmed documents, became the nucleus of the Institute of Medieval Mediterranean Spain, which he founded and directed. Located in Playa del Rey, it serves as a research library of Catalonian history and culture.

Bob remained in residence at Loyola Marymount University until 2007, when he came to Sacred Heart Jesuit Center, where he continued his research. At the time of his death he had completed the manuscript of volume five of his series of medieval Spanish documents, *Diplomatarium* of the Crusader Kingdom of Valencia (Princeton University Press), and was preparing to oversee its publication.

His scholarly interests were in two distinct areas: nineteenth-century Indians of the Pacific Northwest, and the medieval western Mediterranean. His scholarly output has been well received; among his numerous book awards, he received the American Catholic Historical Association's John Gilmary Shea Award in consecutive years for books in two divergent fields. In addition to his seven national book awards, Bob received eight honorary doctorates as well as several medals from Spanish historical and cultural organizations. Throughout his academic career, Bob never used a typewriter or computer, preferring to write his manuscripts in his careful longhand. He accomplished his meticulous scholarship despite lifelong poor eyesight, poring over ancient manuscripts with the aid of a magnifying glass. He was a very fine innovative teacher who received high marks from his students; he computed his overall average as 7.58 on a scale of 0 to 9. *The History Teacher* referred to his "innovative approach to teaching history surveys." In looking back over his years in the Society, Bob reflected: "Jubilees are little hills from which we can look backwards over our whole life, discerning in it the tireless providence...of God. Since my first day in the order, down to the present moment, I have felt profoundly grateful to Our Lord and to Mary for my vocation...In my apostolate of teaching and research, He has provided absorbing work and an unending supply of fascinating friends, students and fellow Jesuits."

His published works include the following books: *Indians and Whites in the Pacific Northwest: Jesuit Contributions to Peace, 1850-1880* (San Francisco: University of San Francisco Press, 1961); *The Jesuits and the Indian Wars of the Northwest* (New Haven: Yale University Press, 1966) Winner of the John Gilmary Shea Prize, 1967; *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier*, 2 vols. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967). Winner of the John Gilmary Shea Prize, 1968 [Spanish translation: *El reino de Valencia en el siglo XIII (Iglesia y sociedad)* (Valencia: Del Cenia al Segura, 1982); Catalan translation: *El regne croat de València: un país de frontera al segle XIII* (Valencia: Tres i Quartre, 1993)] *Islam under the Crusaders: Colonial survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973) [Catalan translation: *L'Islam sota els croats* (Valencia: Tres i Quartre, 1991)]; *Medieval Colonialism: Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975) [Catalan translation: *Colonialisme medieval: explotació postcroada de la València islàmica* (Valencia: Tres i Quartre, 1987)]; *Moors and Crusaders in Mediterranean Spain: Collected Studies* (London: Variorum Reprints,

1978); *Jaume I i els Valencians del segle XIII* (Valencia: Tres i Quartre, 1981) [a collection of previously published essays in translation]; *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia: Societies in Symbiosis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) [Catalan translation: *Moros, cristians i jueus en el regne croat de València* (Valencia: Tres i Quartre, 1987)]; *Society and Documentation in Crusader Valencia* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985). (=*Diplomatarium* of the Crusader Kingdom of Valencia. The registered charters of its conqueror Jaume I, 1257-1276. v. 1: Introduction) [Catalan translation: *Societat i documentació en el regnat croat de València* (Valencia: Tres i Quartre, 1988)]; *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror*, ed. Robert I. Burns (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985) [Spanish translation: *Los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador* (Valencia: Ed. Alfons el Magnanim, 1990)]; *Foundations of Crusader Valencia: Revolt and Recovery, 1257-1263* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990). (=*Diplomatarium* of the Crusader Kingdom of Valencia, v. 2); *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile*, ed. Robert I. Burns (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990); *Jews in the Notarial Culture: Latinate Wills in Mediterranean Spain, 1250-1350* (Berkeley: University of California Press, 1996); *Negotiating Cultures: Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain under James the Conqueror* [co-author with P. Chevedden] (Leiden: E.J. Brill, 1999); *Transition in Crusader Valencia: Years of Triumph, Years of War, 1264-1270* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001) (=*Diplomatarium* of the Crusader Kingdom of Valencia, v. 3); *Unifying crusader Valencia: the central years of Jaume the Conqueror, 1270-1273* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007) (=*Diplomatarium* of the Crusader Kingdom of Valencia, v. 4).

Jesuit Archives, Los Gatos, California — Daniel J. Peterson, S.J.



Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism

Robert Aleksander Maryks

In this commanding study, Dr. Maryks offers a detailed analysis of early modern Jesuit confessional manuals to explore the order's shifting attitudes to confession and conscience. Drawing on his census of Jesuit penitential literature published between 1554 and 1650, he traces in these works a subtly shifting theology influenced by both theology and classical humanism. In particular, the roles of "tutiorism" (whereby an individual follows the law rather than the instinct of their own conscience) and "probabilism" (which conversely gives priority to the individual's conscience) are examined.

It is argued that for most of the sixteenth century, books such as Juan Alfonso de Polanco's directory for confessors espousing a tutiorist line dominated the market for Jesuit confessional manuals until the seventeenth century, by which time probabilism had become the dominating force in Jesuit theology.

What caused this switch, from tutiorism to probablism, forms the central thesis of Dr. Maryks's book. He believes that as a direct result of the Jesuits adoption of a new ministry of educating youth in the late 1540s, Jesuit schoolmasters were compelled to engage with classical culture, many aspects of which would have resonated with their own concepts of spirituality. In particular Ciceronian *humanitas* and *civiltà*, along with rhetorical principles of accommodation, influenced Jesuit thinking in the revolutionary transition from medieval tutiorism to modern probabilism.

By integrating concepts of theology, classical humanism and publishing history, this book offers a compelling account of how diverse forces could act upon a religious order to alter the central beliefs it held and promulgated.

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 64. Co-published with Ashgate Press.

€ 50,00 (€ 40,00 to subscribers).



BOOKS RECEIVED

Biondo, Luigi, Eleonora Romano, Daniela Scandariato, e Renato Alongi, ed. *Le parole del legno. Il restauro dell'armadio ligneo della chiesa del collegio di Trapani.* (Palermo: Fondazione Banca Sicula/Kalós, 2007. Pp. 131. Illus. € 20,00. Paperback. ISBN 978-88-89224-35-9.)

Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions.* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008. PP. xii, 327. £55.00; $99.00. Hardback. ISBN 978-0-521-88744-1.)

Colombo, Emanuele. *Convertire i musulmani. L' esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento.* (Milano: Bruno Mondadori, 2007. Pp. xi, 175. € 14,00. Paperback. ISBN 978-88-61-59072-4.)

___________. *Un gesuita inquieto. Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e il suo tempo.* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006. Pp. 285. € 10,00. Paperback. ISBN 978-88-498-1848-2.)

[Finger, Heinz, ed.] *Friedrich Spee. Priester, Mahner und Poet (1591-1635).* [Libelli Rhenani, Bd. 36.] (Köln: Erzbischöfliche Diözesan-und Dombibliothek, 2008. Ss. 494. N.p. Paperback. ISBN 978-3-939160-16-8.] Heinz Finger, "Friedrich Spees Herkunft und Name. Die Familie Spee, die Linie See von Langenfeld und die Spee in Kaiserswerth (13-28); Ursula Kern, "Friedrick Spee und der Jesuitorden" (29-42); Gunter Franz, "Friedrich Spee–Glaubenszeuge in trosloser Zeil," (43-54); Harald Horst, "Hexenverfolgungen und Gegner des Hexenswahns im Rheinland" (55-110); Gunther Franz, "'Ad magistratus Germaniae hoc tempore necessarius": Christliche Obrigkeit, Staat und Menschenrechte bei Friedrich Spee" (111-30); Konrad Groß, "Spee und Leibniz. Ein kurzer Überlick" (131-40) Ralf Stefan, "Missverstandene Sinnbilder?" (141-62); Thomas Wichert-Schulz-Gahmen, "Geistliche gesänge Friedrich Spees als Kirchenlied und im Zyklus Trutnachtigall" (163-70); George Kühnen, "Die Poetiken von Martin Opitz und Friedrich Spee. Versuch einer Gegenüberstellung" (171-75); Christopher

Hutter, "Die Sprache Friedrich Spees" (176-84); Claudia Hompesch, "Friedrich Spee als Frauenseelsorger" (185-228); Oliver Pütz, "Spee als Pädagoge" (229-57); Konrad Groß, "Friedrich Spee und die Romantiker. Ein Beitrag zur Rezeption von Spees Lyrik in der Jahren 1800-1830" (258-76); Heinz Finger, "Erzbistum, Kurfürstentum und Reichsstadt Köln zu Lebzeiten Freidrich Spees" (277-340); Werner Wessel, "Katalogteil" (341-441); Hans Müskens, "'Wohlan, so lass uns weiter gehen.' Sind Friedrich Spees Lieder und Meditationem heute noch aktuell?" (443-90).

Fortin, Roger A. *To See Great Wonders: A History of Xavier University, 1831-2006.* (Scranton: University of Scranton Press, 2006. Pp. xviii, 520. $40.00. Hardback. ISBN 1-58966-152-4.)

Franco, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX).* 2 vols. (Lisboa: Gradiva, 2006-2007. Pp. 627, 463. N.p. Paperback. ISBN 989-616-141-0; ISBN 978-989-616-156-9.)

____________. *Le Mythe Jesuite au Portugal, au Brésil, en Orient et en Europe (XVI-XX Siècles).* (Paris/Lisbonne/São Paulo: Centre de Recherches Historiques, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales/Centro de Literaturas de Expressao Portuguesa das Universidades de Lisboa/Arké Editora, 2008. Pp. 840. N.p. Paperback. ISBN 978-85-99059-22-7.)

Glüsenkamp, Uwe. *Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Ordersprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portuguesischen und spanischen Patronats (1755-1809).* [Spanische Forschungen der Görresgesellchaft, Band 40.] (Münster: Aschendorff, 2008). Ss. vi, 295. N.p. Paperback. ISBN 978-3-402-14866-2.)

Godding, Robert, S.J., Bernard Joassart, S.J., Xavier Lequex, François De Vriendat, and Joseph van der Straeten, *Bollandistes Saints et Légendes. Quatre siècles de recherche* (Bruxelles; Société de Bollandistes, 2007. Pp. 179. Illus. N.p. Hardback. ISBN 978-2-87365-020-9.]

Ignatius Loyola. *Constructing a Saint through Images. The 1609 Illustrated Biography of Ignatius of Loyola.* Introductory essay by John W. O'Malley, S.J. Latin captions translated by James P.M. Walsh, S.J. (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2008. Pp. vii, 36. 79 illustrations. $40.00. Hardback. ISBN 978-0-916101-58-9.)

Isgrò, Giovanni. *Fra le invenzioni della scena gesuitica. Pedagogia e debordamento.* [Biblioteca Teatrale 158.] (Roma: Bulzoni, 2008. Pp. 146. € 13,00. Paperback. ISBN 978-88-7870-311-7.)

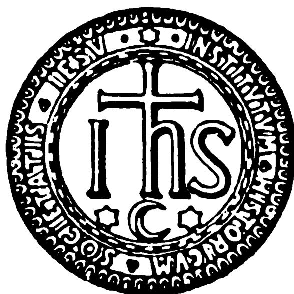
Mertens, Benedikt H. *Solitudo seraphica. Studien zur Geschichte der Exerzitien im Franziskanerorden der Frühneuzeit (ca. 1600-1750).* [Franziskanische Forschungen 49.] (Kevelaer: Butzon & Bercker, 2008. Ss. 560. K.p. Paperback. ISBN 978-3-7666-2109-2.)

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI=Archivum Historicum Societatis Iesu. ARSI=*Archivum Romanum Societatis Iesu.*
BIHSI=*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* MHSI=*Monumenta Historica Societatis Iesu.*
DHCJ=Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Ed. C. O'Neil and J. Domínguez. 4 vols. Madrid, 2001.
Bobadilla=Bobadillae Monumenta. Madrid, 1913, reprinted 1970 (46).
Borgia=Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius. 6 vols. Madrid, 1894-2003 (2, 23, 35, 38, 41, 156).
Broët=Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu. Madrid, 1903, reprinted 1971 (24).
Cat. Prov. Austr.=Catalogi Provinciae Austriae. 2 vols. Rome, 1978-1982 (117, 125).
Chronicon=Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia. Auctore J.A. de Polanco. 6 vols. Madrid, 1894-1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).
Constitutiones I=Monumenta Constitutionum praevia. Rome, 1934 (63).
Constitutiones II=Textus hispanus. Rome, 1936 (64).
Constitutiones III=Textus latinus. Rome, 1938 (65).
Directoria=Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599). Rome, 1955 (76).
Doc. Ind.=Documenta Indica. 18 vols. Rome, 1948-1988 (70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 113, 118, 123, 127, 132, 133).
Doc. Mal.=Documenta Malucensia. 3 vols. Rome, 1974-1984 (109, 119, 126).
Epp. Ign.=Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones. 12 vols. Madrid, 1903-1911, reprinted 1964-1968 (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42).
Epp. Mixtae=Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae. 5 vols. Madrid, 1898-1901 (12, 14, 17, 18, 20).
Exerc. Spir.=Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi. Rome, 1969 (100).
Faber=Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus. Madrid, 1914, reprinted 1972 (48).
Fontes doc.=Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola. Rome, 1977 (115).
Fontes narr.=Fontes narrativi de Loyola et de Societatis Iesu initiis. 4 vols. Rome, 1943-1965 (66, 73, 85, 93).
Lainez=Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu. 8 vols. Madrid, 1912-1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).
Litt. Quad.=Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur. 7 vols. Madrid, 1894-1932 (4, 6, 8, 10, 59, 61, 62).
Mon. Ang.=Monumenta Angliae. 3 vols. Rome, 1992-2000 (142, 143, 151).
Mon. Ant. Flor.=Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572. Rome, 1946 (69).
Mon. Ant. Hung.=Monumenta Antiquae Hungariae. 4 vols. Rome, 1969-1987 (101, 112, 121, 131).
Mon. Bras.=Monumenta Brasiliae. 4 vols. Rome, 1956-1960 (79, 80, 81, 87).
Mon. Iap.=Monumenta Historica Iaponiae. 3 vols. Rome, 1975-1995 (111, 137, 148).
Mon. Mex.=Monumenta Mexicana. 8 vols. Rome, 1956-1991 (77, 84, 97, 104, 106, 114, 122, 139).
Mon. Nov. Franc.=Monumenta Novae Franciae. 9 vols. Rome, 1967-2003 (96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154).
Mon. paed.=Monumenta paedagogica. 7 vols. Rome, 1965-1992 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).
Mon. Per.=Monumenta Peruana. 8 vols. Rome, 1956-1986 (75, 82, 88, 95, 102, 110, 120, 128).
Mon. Prox. Or.=Monumenta Proximi Orientis. 6 vols. Rome, 1989-2003 (136, 145, 147, 150, 152, 155).
Mon. Sin.=Monumenta Sinica. Rome, 2002 (153).
Mon. Xavier=Monumenta Xaveriana. 2 vols. Madrid 1899-1912 (16, 43).
Nadal=Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta). 5 vols. Madrid-Rome, 1898-1962 (13, 15, 21, 27, 90).
Pol. Compl.=Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu. 2 vols. Madrid, 1916-1917 (52, 54).
Regulae=Regulae Societatis Iesu. Rome, 1948 (71).
Ribadeneira=Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita. 2 vols. Madrid, 1920-1923 (58, 60).
Salmeron=Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu. 2 vols. Madrid, 1906-1907 (30, 32).
Xavier=Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. 2 vols. Rome, 1944-1945 (67, 68).
*Sommervogel=*Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols. Paris/Brussels, 1890-1909, rep. 1960.

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

JESUIT HISTORICAL INSTITUTE (ROME)



Founded by Father General Ledóchowski on 11 February 1930, the Jesuit Historical Institute (IHSI) promotes research on the history of the Society of Jesus. Its members in Rome, with the assistance of other Jesuits ("corresponding fellows") throughout the world, oversee the publication of the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) and the monograph series *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (BIHSI).

VOL. LXXVIII FASC. 156 JULY-DECEMBER 2009

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

TABLE OF CONTENTS

THE JESUIT ORDER AS A "SYNAGOGUE OF JEWS": DISCRIMINATION AGAINST JESUITS OF JEWISH ANCESTRY IN THE EARLY SOCIETY OF JESUS

Robert A. Maryks*

Introduction

The internal battle against those Jesuits who had Jewish ancestry (*judeo-conversos*)[1] within the early Society of Jesus has been insufficiently acknowledged or silenced even by many erudite scholars and the Jesuits themselves. Yet the role

* The author, a professor of history at City University of New York, wishes to thank the City University of New York for the PSC-CUNY grant that made the archival research on this article possible. Many thanks go also to Professors Miriam Bodian, Francisco de Borja Medina, S.J., Marc Rastoin, S.J., and James Reites, S.J., for their very helpful comments on this article. A more extensive treatment of the same subject will be published by Brill Academic Publishers in 2010 under the tentative title *Jesuit Order as a "Synogogue of Jews": Purity-of-Blood Laws and Jesuits of Jewish Ancestry.*

[1] There are different terms to designate this group: "New Christians," "neophytes," "*marranos*," "*confesos*," and "*notados*." While the present memorial employs the first two, I prefer to use "(judeo)-*conversos*," for it does not carry any pejorative connotation, it is employed in contemporary historiography, and, additionally, points out the Iberian origin of the group. As the *Encyclopedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem: Encyclopedia Judaica, 1972) XV, 133 explains, the term refers "specifically to three groups of Jewish converts to Christianity and their descendants in the Iberian Peninsula. The first group converted in the wake of the massacre in Spain in 1391 and the proselytizing fervor in the subsequent decades. The second, also in Spain, were baptized following the decree of Ferdinand and Isabella in 1492 expelling all Jews who refused to accept Christianity. The third group, in Portugal, was converted by force and royal fiat in 1497." However, there were many other groups that converted in Iberia between 1391 and 1492, or even prior to this period, such as thirteenth-century Majorcan Jews.

of ethnic tensions played a pivotal role in Jesuit history. These tensions were expressed in an unpublished and virtually unknown manuscript memorial[2] written by one of the high-ranking Italian Jesuits of the sixteenth century. In it, the author relates how "the multitude and insolence of Spanish neophytes" in the order had been growing. According to him, the first two superiors general, Ignatius of Loyola[3] and Diego Laínez,[4] had excluded *conversos*, but they had found refuge in Laínez's successor, Francisco de Borja.[5] (In actuality, both Laínez and Borja were following the constant practice of Loyola, who would have been proud to be of Jewish ancestry and adamantly insisted that no one should be excluded solely for reasons of lineage.) It was true that the *converso* party had been defeated during the Third General Congregation in 1573, he related, but they were insufficiently controlled by the newly elected superior

---

[2] Memorial is a literary genre and means here a written statement of facts presented in conjunction with a petition to a royal or religious authority. Hence *memorialistas*–a group of Jesuits who sent such documents to the Spanish king and Inquisition, and to the pope, which is discussed below.

[3] *c. 1491 Loyola; SJ one of the first fathers of the Society; elected superior general 22.iv.1540; †31.vii.1556 Rome (*DHCJ*, II, 1595).

[4] *1512 Almazán; one of the co-founders of the Society; elected superior general 2.vii.1558; †19.i.1565 Rome (*DHCJ*, II, 1601-603). On the Jewish ancestry of Laínez see Carlos Carrete Parrondo, ed., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, 6 vols. (Salamanca/[Granada]: Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Granada, 1981-[1997]). The entire fourth volume *Los judeoconversos de Almazán, 1501-1505: origen familiar de los Laínez* is devoted to the Laínez family. Diego's two brothers, Cristóbal and Marcos, also entered the Society (the latter three times). The sister of Diego Laínez father's, Luisa Laínez, was nonetheless tried by the Inquisition of Cuenca in 1537 (p. 136) and some of his relatives were sentenced for judaizing (see Enrique Sanz, "Los Laínez y la limpieza de sangre," *Perficit* 17 [1993] 65-71), a fact that Jerónimo Nadal may have not known when he defended Laínez's family as exemplary Christian (see MHSI, *Laínez*, VIII, 831).

[5] *28.x.1510 Gandía; SJ 2.vi.1546 Gandía; elected superior general 2.vi.1565; †30.ix.1572 Rome (*DHCJ*, II, 1605-608). Ironically one of the two first Jesuits Borja met as the viceroy of Catalonia was Antonio de Araoz, who is presented in the memorial as his major enemy (not so according to Mario Scaduto, S.J., in his *L'Opera di Francesco Borgia, 1565-1572* (Roma: Edizioni "La Civiltà cattolica," 1992) p. 4, and he would not participate in the general congregation that elected Laínez superior general. Loyola admitted Borja to the Society secretly due to his royal position. During Laínez's absence from Rome (1561-64) Borja was appointed vicar general by Laínez. From 1564 he was an assistant to general and after Laínez's death in 1565, he was elected vicar general. As such Borja convoked General Congregation II that elected him a new superior general with 31 out of 39 votes (see *DHCJ*, II, 1605-611 and Scaduto, *Francesco Borgia*, pp. 3-6). It is interesting to note that it was Borgia's grandfather, Pope Alexander VI, who rewarded the Aragonese King Ferdinand for his anti-*converso* policy with the title of "Catholic Monarch."

general, Everard Mercurian,[6] and consequently revolted against Rome under his successor, Claudio Acquaviva elected in 1581.[7] This memorial has virtually remained unnoticed in the ARSI for more than four hundred years. Now here, for the first time, a critical edition of this document is being published. This introduction will first set the historical context for the document, then summarize its main points, and end with some concluding remarks. The critical edition of the document will then follow.[8]

---

[6] *c. 1514 Marcourt; SJ 8.ix.1548 Paris; elected superior general 23.iv.1573; †1.viii.1580 Rome (*DHCJ*, II, 1611-612). For his most recent biographical sketch, see Mario Fois, S.J., "Everard Mercurian," in Thomas M. McCoog, S.J., *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture, 1573-1580* (Rome/St. Louis: Institutum Historicum Societatis Iesu/The Institute of Jesuit Sources, 2004) pp. 1-33. One of Mercurian's early biographers was Antonio Possevino, S.J., who most likely was of Jewish origin (see below). The text has remained unpublished (ARSI, Vita 142, ff. 1ʳ-15ᵛ).

[7] *14.ix.1543 Atri; SJ 22.vii.1567 Roma; elected superior general 19.ii.1581; †31.i.1615 Rome (*DHCJ*, II, 1614-615).

[8] No comprehensive monograph on the Jesuit *conversos* has yet been published. Thomas Cohen is currently working on a biography of Antonio Possevino; I am preparing a monograph on Jesuit *conversos*, and also "Jesuits of Jewish Ancestry. A Biographical Dictionary" (http://www.jewishjesuits.com). At present there are only a few fragmentary studies. These include among others: Eusebio Rey, "San Ignacio de Loyola y el problema de los cristianos nuevos," *Razón y Fe* 153 (1956) 117-204; Josef Wicki, S.J., "Die 'cristão-novos' in der Indischen Provinz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis Acquaviva," *AHSI* 92 (1977) 342-361; James W. Reites, S.J., *St. Ignatius and the People of the Book: An Historical-Theological Study of St. Ignatius of Loyola's Spiritual Motivation in His Dealings with the Jews and Muslims* (Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, 1977); "St. Ignatius of Loyola and the Jews," *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 13/4 (1981); Francisco de Borja Medina, S.J., "San Ignacio y los Judíos," *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 4 (1997) 37-63; Pierre-Antoine Fabre, "La conversion infinie des conversos. Des 'nouveaux-chrétiens' dans la Compagnie de Jésus au 16e siècle," *Annales HSS* 4 (1999) 875-93; Francisco de Borja Medina, S.J., "Ignacio de Loyola y la 'limpieza de sangre,'" *Encuentro Islamo-Cristiano* 339-340 (Julio-Agosto 2000) 2-16; Joseph A. Munitiz, S.J., "Francisco Suárez and the exclusion of men of Jewish or Moorish descent from the Society of Jesus," *AHSI* 73 (2004): 327-340; Thomas Cohen, "Nation, Lineage, and Jesuit Unity in Antonio Possevino's Memorial to Everard Mercurian (1576)," in *A Companhia de Jesus na Penisula Iberica nos secs. XVI e XVII*, 2 vols. (Porto: Universidade do Porto Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade/Instituto do Cultura Portuguese, 2004) I, 543-61; A.A. Marques de Almeida, "O Padre António Vieira e os interesses Cristãos-novos," *Revista portuguesa de história* 36 (2002) 445-459; S. Lapaque & V. Donare, eds, *António Vieira, "Sur les procédés de la Sainte Inquisition". Propositions en faveur des gens de la nation juive* (Paris: Bayard, 2004); Marc Rastoin, S.J., "The 'Conversos' in the Society of Jesus or From Windfall to Fall," in Thomas Michel, S.J., ed., *Friends on the Way: Jesuits Encounter Contemporary Judaism* (New York: Fordham University Press, 2007) pp. 8-27. See also Antonio Astrain, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols. (Madrid: Administración de Razón y Fe, 1902-25) and Francisco Rodrigues, S.J., *Historia de la Companhia de Jesus ne Assistencia de Portugal*, 7 vols. (Porto: Real Academia de la Historia, 1931-1950), which treat the issue intermittently, and have been the main source of information for most of the studies mentioned above.

Historical context

The history of the Jesuits of Jewish ancestry in the sixteenth century mirrors the earlier *converso* history in fifteenth-century Iberia: the New Christians there "were excluded from an increasing number of guilds, religious confraternities, most colleges, religious and military orders, and residence in certain towns. [Some] churches and cathedrals reserved even their most humble benefices for Christians without the stain of Jewish blood."[9] Consequently, many *conversos*, who were rejected or feared to be discriminated elsewhere, found at least a temporary haven in the Society of Jesus–a new appealing religious order,[10] whose spirituality in some aspects seemed to be akin to the Iberian movements of Erasmists and *alumbrados,* which had attracted many *conversos.*[11] Among them were, for instance, Anrrique Anrriques,[12] Afonso de Castro,[13] Gaspar

---

[9] See *Encyclopedia Judaica*, XII, 25-26; Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècle* (Paris: Didier, 1960) pp. 67-90; Tarsicio de Azcona, "Dictamen en defensa de los judíos conversos de la Orden de San Jerónimo a principios del siglo XVI," *Studia Hieronimiana* 2 (1973) 348-80; Henry Charles Lea, *History of the Inquisition of Spain*, 2 vols. (New York: Macmillan Co, 1906) II, 287-90, and Fabre, "La conversion infinie des conversos," 880-81.

[10] For an analysis of different motives by which the *conversos* may have been driven to enter the Jesuits, see Marc Rastoin, S.J., "Les chrétiens d'origine juive dans la Compagnie naissante," *Christus* 211 (2006) 357-63.

[11] See *DHCJ*, I, 86.

[12] *1520 Vila Viçosa; SJ 7.xi.1545 Coimbra; †6.ii.1602 Punnaikayal; ordained priest before April 1546 and professed in 1560. For a period of time he was a Franciscan novice. Received in the Society by Simão Rodrigues in 1545, he was sent to India, from where Xavier destined him for Pesqueria. There, he worked for fifty-five years. After the death of Antonio Criminali, S.J., in 1549, he was elected regional superior but his appointment was opposed by Antonio Gómes, S.J., because of his Jewish ancestry. He learned Tamil and later composed a grammar of this language, which is lost (see *DHCJ*, I, 177-78 and Medina, "Ignacio de Loyola," 5-6).

[13] *1520-1525 Lisbon; SJ 1547 Goa; †1557/58 Hiri, Molucas; ordained priest in 1547 and professed in 1552. He was born to a rich Portuguese jeweler of Jewish origins. As a young man he conversed with Simão Rodrigues and Xavier before the latter's departure for India. Later he became a Franciscan, but he was not fully accepted into the order because of his origins. He, therefore, embarked for India in 1547 and Xavier admitted him into the Society. Destined for Molucas, he arrived there as priest in 1549. In 1551 he was sent to the Moro Islands, where he succeeded in 1555 the superior of the mission, Juan de Bera, S.J. There, he faced conflict with Antonio Vaz, whom he expelled from the Society. In December 1557, while navigating from Moro to Ternate he was captured by the natives of Ternate, who crucified and decapitated him a few weeks later on the island of Hiri (*DHCJ*, I, 706-07). On his missionary activities, see MHSI, *Doc. Mal.*; Diogo Barbosa Machado, *Memorias para a historia de Portugal, que comprehendem o governo del rey D. Sebastião, unico em o nome, e decimo sexto entre os Monarchas Portuguezes*, 2 vols. (Lisbon: na Officina de Joseph António da Sylva, 1736) I, 159–67; and John Villiers, "Las Yslas de Esperar en Dios: The Jesuit Mission in Moro 1546-1571," *Modern Asian Studies* 22/3 (1988) 593-606.

Rodrigues,[14] and perhaps García Girón de Alarcón.[15] Additionally, the Jesuits opened many new remote frontiers for missionary activities that often became to *conversos* or their superiors a veiled opportunity to avoid intolerance at home.

Purity of blood (*pureza de sangre*) was an obsessive concern that originated in fifteenth-century Spain, based on the discriminatory bias that inclination of the "deicide Jews" to the vice of unfaithfulness (*in-fidelitas*) had endured not only in those who converted to Catholicism, but had been also transmitted by blood to their descendants regardless of their sincerity in professing Christian faith. Consequently, Old Christians "of pure blood" considered "impure" New Christians morally inept to be active members of their communities. In varying degrees this mania afflicted Iberia until well into the nineteenth century. In Portugal all legal distinctions between Old and New Christians were officially removed in 1773, whereas blood purity was still a requirement for admission to the Spanish military academy until 1860. *Limpieza de sangre* continues to be a matter of concern on the island of Majorca, where Christians of Jewish ancestry are disdainfully referred to as *chuetas* and frequently suffer discrimination because of their "impure blood." Although the pure-blood statutes established by the various civic and ecclesiastical communities of Spain in the fifteenth and sixteenth century adopted a routine formula directed against all Christians descended from Moors and heretics as well as Jews, the problem, both in its historical origins and in its later consequences, mainly concerned those of Jewish ancestry.[16]

Ignatius of Loyola's positive approach to Jews (and *conversos*) pre-dates the foundation of the Society of Jesus despite the assertion of many experts to the contrary. His openness towards *conversos* may have been motivated by the financial support that he had sought from their network in Spain and in the Spanish Netherlands before founding the Society and which he would still

---

[14] *?; SJ 1548 Goa; †1552 Goa (Joszef Fejér, S.J., [*Defuncti primi saeculi Societatis Iesu*, 2 vols. (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1982) II, 200] has 1551, but I am following Wicki, "Cristãos-Novos," 347; Francisco de Borja Medina, S.J., "Ignacio de Loyola y la 'limpieza de sangre,'" in Juan Plazaola, S.J., ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo: congreso internacional de historia (9-13 septiembre, 1991)* [Bilbao: Mensajero/Universidad de Deusto, 1992] p. 588 [Medina has written two articles on the same subject with the same title. The one previously cited, that was published in *Encuentro Islamo-Cristiano* 339-340 (Julio-Agosto 2000) 2-16 is a shorter, updated version of the earlier one.]

[15] *23.iv.1534 Albaladejo; SJ 28.ix.1555 Burgos; †10.x.1597 Oviedo; ordained priest in 1567 and professed in 1570. He was a former Jeromite. He was appointed by Mercurian visitor for the Province of Andalusia in 1578 and later provincial (after 1580). As provincial he attended the Fourth General Congregation (1581) and was elected assistant general to Acquaviva for Spain. He remained in this office until the Fifth General Congrregation (1593-4). More on him below.

[16] See *Encyclopedia Judaica*, XIII, 25-26.

continue to seek as the superior general of the Jesuits. In spite of this down-to-earth concern, Loyola undoubtedly was, as Henry Kamen eloquently put it, "a deep and sincere spiritual Semite."[17]

The foundation of the Jesuits in 1540 coincided–for better or worse–with the rise of the Spanish anti-*converso* hysteria[18] that reached its peak in 1547, when the harshest and most authoritative expression of the purity-of-blood legislation, "*El Estatuto de limpieza* [*de sangre*], was issued by the Inquisitor General of Spain and Archbishop of Toledo, Juan Martínez Guijarro, known as Silíceo (1477-1557), and later ratified by his former pupil, King Philip II.[19] Contrary to the present memorial, the authority and impetuous character of Silíceo did not deter the founder of the Society of Jesus, Ignatius of Loyola and his *converso* successor, Diego Laínez: aimed by their close *converso* collaborators, they vigorously opposed the Inquisitor's (and the Jesuit provincial superior for Spain and Loyola's relative, Antonio Araoz's[20]) attempts to exclude *conversos* from joining

---

[17] See Henry Kamen, *The Spanish Inquisition* ([New York]: New American Library, 1965) p. 12.

[18] Rey speaks about Silíceo's "fiebre estatutista" and "psicosis nacional" (Rey, "El problema de cristianos nuevos," 184).

[19] See Rey, "El problema de cristianos nuevos," 187; Feliciano Cereceda, S.J., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo: 1512-1565* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1945) p. 399; Medina, "San Ignacio de Loyola," 8-9, and Isabella Ianuzzi, "Mentalidad inquisitorial y jesuitas: el enfrentamiento entre el Cardenal Silíceo y la Compañía de Jesús," *Cuadernos de Historia Moderna* 24 (2000) 11-31.

[20] *1515 Vergara; SJ xii.1538 Rome; †13.ii1573 Madrid (*DHCJ*, I, 215-16). He is presented in this memorial as the leader of the anti-*converso* party and for this reason the strongest opponent of Francisco de Borja (see [5] and [9]). On Araoz's anti-*converso* sentiments see Medina, "Ignacio de Loyola," 8-9. In his letter to Loyola, Araoz utilizes the term "*gente verriac* [in Basque: new]" to designate *conversos* (MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 241). Nadal and Juan Alfonso Polanco had little esteem for him despite his being the first provincial of Spain and a relative of Loyola. The latter knew about his questionable demeanor and especially his love for the courtly life, where he used to spend more time than in his provincial office, yet Loyola judged it necessary to keep him in charge exactly because of his good contacts with the Spanish courts. Nadal wrote in his report to Loyola on 14 May 1554: "El doctor Araoz restará en su provincia, y spero en el Señor nuestro mirará más a los particulares que antes, y se apartará más de negocios seculares, que trata muchos" (MHSI, *Nadal*, I, 252). Only Loyola's *converso* successor, Laínez, would suggest in a letter written by his secretary Polanco to Nadal that Araoz be removed from his office (see MHSI, *Nadal*, I, 786, where Polanco sarcastically calls Araoz "*el amigo*"; see also MHSI, *Nadal*, I, 470). See also William V. Bangert, S.J., *Jerome Nadal, S.J., 1507-1580: Tracking the First Generation of Jesuits* (Chicago: Loyola University Press, 1992) pp. 105-07, 110, 120-21, 133, 174, 227, 229. From that court (and especially from his penitent, the prince of Éboli, Ruy Gómez de Silva, c. 1516-1573) Araoz heard increasing voices requesting that the Society refuse candidates of Jewish ancestry and made himself the Jesuit harbinger of the Iberian policy of *pureza de sangre*. See also Sicroff, *Les controversies*, p. 323: "Sin embargo, esto no impidió al padre Araoz menear una guerra secreta contra los conversos de la Compañía, actividad que llevaba conjuntamente con sus esfuerzos por hacer más independiente de Roma a la provincia

the Jesuits.[21] Indeed, in a letter addressed to the Jesuit Francisco de Villanueva, whom Silíceo considered a *converso*,[22] Loyola straightforwardly wrote that in no way the Jesuit *Constitutions* would assimilate the policy of the archbishop, who should take care of his business rather than interfering with the internal issues of the Society.[23] The problem was that the flourishing College at Alcalá–a mine of Jesuit (*converso*) vocations–was located within Silíceo's diocesan jurisdiction. In this delicate affair, Loyola was aided by his plenipotent emissary, Jerónimo Nadal [Morey],[24] who visited the inquisitor in February 1554. Following Loyola, but contrary to the interpretation of the author of the present memorial ([4]),[25] Nadal insisted that the Jesuit *Constitutions* do not discriminate between candidates of the Society on the basis of lineage.[26] Nadal therefore admitted

---

española de los jesuitas" [see Astráin, *Historia*, III,101]. Interestingly enough, S. Pey Ordeix in his *Historia crítica de San Ignacio de Loyola ... Estudio analítico de la vida e historia del santo fundador de la Compañía hecho directamente sobre los documentos de los archivos nacionales y extranjeros, especialmente de los secretos del Vaticano, de la inquisición y de la Compañía* (Madrid: Impr. de A. Marzo, 1916) p. 222, claimed that the family Araoz was of *morisco* extraction.

21 See Rey, "El problema de cristianos nuevos," 187-90 and especially Medina, "Ignacio de Loyola," 8-10.

22 See Reites, "St. Ignatius of Loyola and the Jesuits," 25. Silíceo's claim was probably not groundless. Francisco de Villanueva: *1509 Villanueva de Plasencia; SJ ix.1541 Rome; †5.v.1557 Alcalá de Herares (*DHCJ*, IV, 3976-977). Together with the *converso* Manuel Lopes and Maximiliano Chapelle, Villanueva inaugurated the Jesuit college in Alcalá (1546), the foundation of which was financially supported by Beatriz Ramírez and Mencía de Benavente, old *alumbrado* friends of Loyola from Alcalá. Loyola employed him in the affair of the *converso* Juan de Ávila's entrance to the Society (see Manuel Ruiz Jurado, "San Juan de Avila y la Compañía de Jesús," *AHSI* 40 [1971] 153-72). See *DHCJ*, IV, 3976-977, where the author avoids the true motive of the conflict between the Society and the Inquisitor.

23 [Rome] 2 January 1552, in *Cartas de San Ignacio de Loyola*, 6 vols. (Madrid, 1874-1889) III, 13-21.

24 *1.viii.1507 Palma de Mallorca; SJ 29.xi.1545 Rome; †3.iv.1580 Rome (*DHCJ*, III, 2793). More on him below.

25 This interpretation is reflected in the following petition of the assistant general for Portugal, Manuel Rodrigues (see below). Compare the opposite interpretation of the Jesuit *Constitutions* and Loyola's spirit in the *converso* Ribadeneyra's memorial: "Las razones que se me ofrescen para no hazer novedad en el admitir gente en la Compañía. La primera porque es contra nuestras Constituciones, las quales no excluyen a los tales, ni ponen por impedimento essencial, ni aun secundario ser de tal o tal generación. La 2. porque se derecta [...] contra el spíritu y sentimiento de N[uestro] P[adre] Ignacio" (ARSI, Inst. 184/I, f. 292ʳ). See Rey,"El problema de cristianos nuevos," 174, 181-82 and Fabre, "La conversion infinie des conversos," 876-80.

26 See MHSI, *Nadal*, I, 233 ("El arzobispo dice que todos somos cristianos nuevos") and a letter to Loyola by the Jesuit Villanueva in 1551 that is quoted by Antonio Astrain, S.J., *Introducción Histórica a la Historia de la Compañía de Jesus* (Madrid: Rivadeneyra, 1912) p. 353: "[Silíceo] comenzó a decir que nos quemaría a todos." Contrary to what the Jesuit Joan Nadal Cañellas has emphasized in his *Jeroni Nadal Morey, la seva vida i la seva contribució a la cultura europea del s. xvi* (Palma de Mallorca:

during his visit to Iberia a handful of *converso* candidates, among them Gaspar de Loarte,[27] Manuel de Sá,[28] Diego Santa Cruz,[29] Cristóbal Carvajal,[30] and Luis

---

Promomallorca Edicios, 2002), there are number of hints that might lead to Nadal's Jewish origins, which he, as almost all other *converso* Jesuits, kept strictly concealed. The first tip comes from the topography of the city of Majorca. Nadal's native home and that of his mother's family were located next to the church of Santa Eulalia–the center of the *converso* (*chueta*) district in the city of Majorca through the sixteenth century, where Nadal had a clerical benefice. The *chueta* district is to be distinguished from the Jewish quarter that was adjacent to it, even though both pertained to the same parish of St. Eulalia. I personally confused the two districts in my "Jerónimo Nadal," in *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, ed. José García de Castro, S.J., 2 vols. (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2007) II, 1315, following Manuel Ruiz Jurado in his "Jerónimo Nadal," *DHCJ*, III, 2793. Still today, the two streets in that district, Carrer Pare Nadal and Calle Morey, testify to the family roots of Jerónimo Nadal. In the past, there was another street in the Santa Eulalia district, Calle de Nadals (today Calle de la Campana), named after the family of Nadal that possessed a house there in the second half of the sixteenth century: "El Magnífico Antonio Nadal, Ciudadano militar, que fue el último posedor de la casa, la vendió a Bernardo Barrera [...] en 10 de mayo de 1599. El Antonio Nadal citado, las había adquirido de Pedro Jerónimo Nadal [...] en 4 de Julio de 1563, y este a su vez por compra a la Magnífica Beatriz Dezcallar [...] en 24 octubre de 1560" (Diego Zaforteza y Musoles, *La ciudad de Mallorca. Ensayo histórico-toponímico*, 5 vols. (Palma de Mallorca, 1960) IV, 321-22). I have been yet unable to establish the connection of these Nadals to our Jerónimo. When the latter departed from Majorca in 1545, he left on the island his only brother, Esteban Nadal (see Nadal, "Chronicon [35]," MHSI, *Nadal*, I, 13). At any rate, this information indicates the bond of various Nadals with the *chueta* district of the city. The second hint comes from the archives of the Inquisition. At least four *conversos* who bore the surname of Nadal were tried by the Inquisition at the end of the fifteenth century (Gaspar in 1489, Pablo and Martina, wife of Pablo in 1497, who were dyers, and Pau, who was a tailor), and at least one in the seventeenth century (Raphael Nadal Pomár in 1679). See Lorenzo Pérez, ed., *Anales Judaicos de Mallorca* (Palma de Mallorca: Luis Ripoll Editor, 1974) p. 237; *Inquisición de Mallorca, Reconciliados y relajados, 1488-1691* (Barcelona: M. Perdigó, 1946); Index; Lleonard Mutaner i Mariano, ed., *Ralación de los Sanbenitos 1755* (Mallorca: Miquel Fonf, 1993) pp. 20-21. Note that the surname Pomár is a typical name among Majorcan *chuetas*, who practiced endogamy. Thus, Raphael's mother, Pomár, very unlikely would have married a non-*chueta*). The third indicates possible *converso* associations of the surname Nadal (see *Dicionário Sefaradi de sobrenomes* [Rio de Janeiro: Fraiha, 2003] p. 337). Bishop Bernardo Nadal Crespí (bishop: 1794-1818) was the first head of the Majorcan church to allow *chueta* candidates to enter the priesthood. Jaume Nadal was a co-founder in 1672 of the Majorcan Sociedad de Seguros de Transportes Marítimos together with the well-known prominent converso families of Valls, Aguiló, Fuster, Pomár, and Segura (Gabriel Cortès Cortès, *Historia de los Judíos Mallorquines y de sus descendientes cristianos*, 2 vols. (Mallorca: Miquel Font, 1985) I, 182, and *Origen Genealógico de algunos Apellidos existentes en Mallorca e Historia de los Judíos de España* (Valencia: Ediciones Franva, 1965), Index.

[27] Gaspar de Loarte: *c. 1498 Medina del Campo; SJ i.1553 Oñate; †8.x.1578 Valencia; priest before he entered (perhaps 1551); professed in 1560 (*DHCJ*, III, 2402). Loarte was particularly interested in writing on the distinctive aspects of Catholicism: Christ's passion, devotion to Mary, the Mother of God, and sacramental confession. He dedicated the last year of his life, as his good friend Jerónimo Doménech, to the typical *converso* Jesuit apostolate to *moriscos* (see Francisco de Borja Medina, "La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)," *AHSI* 57 [1988] 3-136). He was followed in the Society by his brother Baltasar (1512-80), also a disciple of Juan de Ávila

(Diego) de Santander.[31] In a heated debate over the acceptance of the latter, Nadal straightforwardly replied: "We [Jesuits] take pleasure in admitting those of Jewish ancestry."[32] This anti-discriminatory policy of the early Jesuit leadership constituted an act of bold and tenacious resistance to the early modern Iberian *Zeitgeist.*

As a result, the prominent minority of Jesuits of Jewish ancestry shaped the history of the early Society of Jesus: they held the highest administrative offices (e.g. Jesuits such as Laínez, Nadal, Juan Alfonso de Polanco,[33] Cristóbal Sánchez

---

(see Manuel Ruiz Jurado, "San Juan de Avila y la Compañía de Jesus," *AHSI* 40 [1971] 158, where he lists twenty-eight Ávila's disciples who entered the Society). See also *DHCJ*, III, 2402-403; Mario Scaduto, S.J., *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo. 1556-1565* (Roma: Edizioni "La Civiltà Cattolica," 1964) p. 617; Medina, "La Compañia de Jesús," 41; and Nigel Griffin, "A curious document: Baltasar Loarte and the years 1554-1570," *AHSI* 45 (1976) 56-94.

28 *c. 1528 Vila do Conde; SJ 27.iv.1545 Coimbra; †30.xii.1596 Arona; priest in 1555; professed in 1559. As a Jesuit professor of philosophy at Gandía he taught Borja, whom he accompanied to Rome (1550-51). Still as a novice, Sá was asked by Loyola to examine the Jesuit *Constitutions* before their promulgation. As a professor of theology and exegesis at the *Collegio Romano* (1556-72) he contributed with Diego de Ledesma to the elaboration of the *Ratio Studiorum.* As his other *converso* confreres (de Loarte, de Polanco, and de Toledo), he became the most published author of manuals for confessors: his *Aphorismi Confessariorum* (Venice, 1592) was translated into a number of languages. One Japanese translation was published in Nagasaki in 1605. See *DHCJ*, IV, 3454. His brother, Gaspar (born in 1544), also entered the Society in Rome (1561), but was dismissed in 1565 (see Mario Scaduto, *Catalogo dei Gesuiti d'Italia, 1540-1565* [Roma: IHSI, 1968] p. 132).

29 *1518 Granada; SJ 1550 Coímbra; †1594; priest 1543. He was a disciple of Juan de Ávila (see Jurado, "San Juan de Ávila," 158).

30 *1518 Talaván; SJ before 1554; †1557 Placencia (Jurado, "San Juan de Ávila, 158; Griffin, "A curious document," 74).

31 *c. 1527 Écija; SJ 1554 Córdoba; †17.xii.1599 Seville; priest in 1553; professed in 1565. He was a disciple of Juan de Ávila. He worked with *moriscos* and was confessor of the *converso* Teresa de Ávila, whom he helped in founding her convent in Segovia (*DHCJ,* IV, 3499). Also his two brothers, [Juan] Antonio (future procurator of New Granada?) and Jerónimo, entered the Society.

32 MHSI, *Nadal,* II, 21.

33 *24.xii.1517 Burgos; SJ 1541 Rome; †20.xii.1576 Rome; priest in 1546; professed in 1549. He functioned as secretary for the Society of Jesus for the first three superiors general for twenty-six years. After Loyola's death in 1556, he played a crucial role as assistant general and vicar general in the Society's constitutional crisis that was only solved with the election of the *converso* Diego Laínez (see [12]). Under Laínez he was assistant general for Spain and later for India, Brazil, France and Lower Germany, and the supervisor of the *Collegium Germanicum* in Rome. Polanco contributed to the composition of the Society's *Constitutions* and was commissioned by Loyola to translate them into Latin. He also participated in the Colloquy of Poissy (1562) and at the last session of the Council of Trent (1563) (see *DHCJ*, IV, 3168-689).

de Madrid,[34] Pedro de Ribadeneyra,[35] and perhaps Alonso Ruiz[36]and Cristóbal Rodríguez[37]) defined the Society's institutional development and spirituality

---

[34] *1503 Daimiel; SJ 1554 Rome; †13.viii.1573 Rome; priest before 1554; professed in 1559. While he was a novice in Rome, he was a close adviser of Loyola. In 1555, he, along with Polanco and Nadal, was appointed assistant to the general and after Loyola's death, at which he and Andrés de Frois participated), the First General Congregation elected him assistant to the general for Italy (1558-65). After 1564 he supervised the Roman College; after the election of Borja, he supervised colleges in Amelia, Tivoli, and Frascati. See *DHCJ*, III, 2464. Madrid wrote a book on frequent Holy Communion, *De frequenti usu sanctissimi Eucharistiae sacramenti* (Rome, 1557) that was often co-edited with Polanco's *Directorium breve* for confessors (Rome, 1554) (see Robert A. Maryks, "Census of the Books Written by Jesuits on Sacramental Confession (1554-1650)," *Annali di storia moderna e contemporanea* 10 [2004] 415-519). His homonymous, Diego Sánchez de Madrid, was tried by the Inquisition in Toledo in early 1500s. See Haim Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real* (Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974) p. 539.

[35] *1.xi.1526 Toledo; SJ 1.ix.1540 Rome; †22.ix.1611 Toledo; priest in 1553; professed in 1560. Under Laínez he was supervisor of the *Collegium Germanicum* (1559); visitor of the colleges in Amelia, Perugia, and Loreto; visitor and provincial of the Tuscan Province (1560-61); and provincial and commissary in Sicily (1561-65). Under Borja (1569-70) he was appointed visitor in Lombardy (see *DHCJ*, IV, 3345-346 and Scaduto, *Il governo*, p. 314). He was a renowned and prolific author. For Palmio's critique of the latter's mission see below [14]. On his Jewish genealogy, see J. Gómez-Menor, "La progenie ebrea del padre Pedro de Ribadeneyra S.I. (hijo del jurado de Polendo Alvaro Fusillo Ortiz de Cisneros)," *Sefarad* 36 (1976) 307-32.

[36] *1530 Córdoba; SJ ii.1554; †18.xii.1599 Arequipa; priest February 1555; professed in 1566. He was master of novices in Granada (1562-64) and in Rome (1565-71) where Borja admitted him with Pedro de Parra to the profession of four vows. He participated in Second and Third General Congregations, during the latter he was responsible for the redaction of the *Ordo Novitiatus*. He was superior of the Roman province 1571-74 and then rector of the colleges in Granada and Oviedo. In 1580 he went to Peru as missionary; there he died in 1599 (see *DHCJ*, IV, 3434-435 and Scaduto, *Catalogo*, p. 132). Juan de Santibáñez in his *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* (pt. 2, bk. 1, chap. 2) mentions Italian Jesuit resentment against him. On his contributions to the formation of the Jesuit novitiate, see Manuel Ruiz Jurado, S.J., *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús* (Roma: IHSI, 1980) pp. 212-15.

[37] *1521 Hita; SJ ix.1554 Alcalá de Henares; †12.ii.1581 Naples; priest before 1554; professed in 1559. After his doctorate in theology at Alcalá, he was rector at the College of Gandía founded by Borja (1556). He accompanied Borja, who considered him "el fior de lo que acá tenemos," during his visit to Valladolid, where during the absence of Araoz he was appointed rector (1557-59) and vice-provincial of the two Castiles (1559). Together with the Jew-turned-Jesuit, Giovanni Battista Eliano, Rodríguez was sent by the pope with a mission to the Copt patriarch of Alexandria in Egypt (see Mario Scaduto, "La missione di Cristoforo Rodríguez al Cairo (1561-1563)," *AHSI* 54 [1958] 233-78). The inquisitor Antonio Michele Ghislieri (1504-1572, the future Pope Pius V) employed him in the mission to the Valdese in southern Italy (1563). In 1565 he was named provincial of Tuscany and as such participated in Second General Congregation which elected Borja, who soon afterwards (1567) appointed him first superior of the Roman province. From 1571 to 1574 he was rector of the Penitentiary of St. Peter in Rome, from where he was sent by Mercurian to Flanders. He returned to Italy; between 1576 and 1579 he was rector of the college in Loreto (see *DHCJ*, IV, 3395 and Scaduto, *Catalogo*, p. 127).

(e.g., Nadal, Polanco, Juan Alonso de Vitoria[38]); revised Loyola's historiography by assigning it an inflated anti-Protestant character (e.g., Ribadeneyra and Polanco); filled the ranks of linguistically skilled missionaries in Asia and the Americas (e.g., José de Acosta,[39] Antonio Francisco de Critana,[40] Gomes Vaz,[41] Luis de Almeida,[42] Alexandre de Rhodes[43]); authoritatively represented the Society at the Council of Trent (Laínez, Polanco, and Nadal); significantly contributed to the transformation of the Society into the first teaching order (e.g. Nadal, Sá, Diego de Ledesma[44]) and to the placement of Greco-Roman

---

[38] *1538; SJ 1558; †1578. He was rector of the college in Vienna and procurator general. He composed an influential directory to the Spiritual Exercises in 1555 (Fejér, *Defuncti*, I, 266; Martin E. Palmer, S.J., ed., *On Giving the Spiritual Exercises. The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599* [St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996] p. 23).

[39] *x.1540 Medina del Campo; SJ 10.ix.1552 Salamanca; †15.ii.1600 Salamanca; priest in 1566; professed in 1570. He was one of five sons of a *converso* merchant from Medina del Campo, who entered the Society. In 1572 he reached Lima, where he became superior provincial (1576-82) and wrote important works on Amerindians. See *DHCJ*, I, 10-12; Sabine MacCormack, "José de Acosta: Missionary and Historian of Latin America" <http://fys.nd.edu/spring07_registration_seminars.html). For the discussion of Acosta's Jewish ancestry, see Claudio M. Burgaleta, *José Acosta, S.J. (1540-1600). His Life and Thought* (Chicago: Loyola Press, 1999) pp. 126-27.

[40] *c. 1548 Almodóvar del Campo; SJ 1569 Alcalá de Henares; †xii.1614 in the sea in front of Luzon (the Philippines); priest in 1573; professed in 1592. He was a relative of Juan de Ávila (who was born in the same town). After he had studied Japanese in Yamaguchi, he worked in the college Todos los Santos in Nagasaki until his expulsion by the Japanese government. Embarked on a small ship towards the Philippines, he perished in the sea. His body was transferred to the San Ignacio College in Manila. His beatification process was open in 1901 (*DHCJ* , II, 1005).

[41] *c. 1542 Serpa; SJ ii.1562 Coimbra; †13.ix.1610 Lisbon; priest in 1568; professed in 1584. His grandparents were burned by the Inquisition in Serpa. He was a missionary in Goa (*DHCJ*, IV, 3910).

[42] *1525 Lisbon; SJ iii-iv.1556 Funai; †ix.1583 Kawachinoura. He was a merchant and surgeon until he joined the Jesuit mission in Funai, where he founded a hospital and worked later in other parts of Japan as several monuments testify in the cities of Nagasaki, Hondo, and Oita. (*DHCJ*, I, 81-82).

[43] *1583 Avignon (France); SJ 14.iv.1612 Rome; †20.xi.1660 Isfahan; priest in 1618. He studied Japanese in Macao and founded the Jesuit mission in Vietnam (*DHCJ*, IV, 3342). In 1487, a priest named Juan Martinez de Rueda, in whose possession anti-Christian books in Hebrew were found, was burned in Saragossa; and in 1492, his relative, the widow of Antonio de Rueda of Catalayud, who had kept the Sabbath and had regularly eaten "hamyn," was also burned there. Alexandre's ancestors were probably related to these Iberian *conversos* (see below).

[44] 1524 Cuéllar; SJ 30.ix.1556 Louvain; †18.xi. 1575 Rome; priest in 1557; professed in 1560. He changed his name from Villafanna (Villa Cuéllar). He was ordained priest a year after his entrance into the Society through the influence of Ribadeneyra (MHSI, *Ribadeneira*, I, 64-65). He was then appointed a professor of theology at the Roman College (1557). Appointed by Laínez to redact the college's curriculum, he compiled "De ratione et ordine studiorum Collegii Romani" (1564-5). He

culture in the center of the Jesuit school curriculum (e.g., Cipriano Soáres,[45] Ledesma); influenced by the Dominicans from the School of Salamanca, boldly offered a new epistemological frame to casuistry (e.g., Francisco Suárez de Toledo[46]), developed a new discipline of moral theology (e.g., Enrique Enríques[47]), and staffed the papal penitentiary office at St. Peter's basilica (e.g.

---

is also considered the author of Borja's decree "De opinionibus in philosophia et theologia tenendis" (1565). Ledesma wrote a Latin grammar and a catechism translated into many languages (see *DHSJ*, III, 2318-319; Scaduto, *Catalogo*, p. 82; MHSI, *Monumenta paedagogica* (Madrid: Augustini Avrial, 1901) pp. 859-63 [this volume was later superceded by subsequent volumes but for some unknown reason, this letter was not included in any]; Francesco Sacchini, *Historiae Societatis Iesu* , 4 vols (Roma, 1652) II, 61-66; III, 15-33). In 1566, he and Nadal were appointed papal theologians for the Diet of Augsburg.

[45] *1524 Ocaña; SJ 21.ix.1549 Lisbon; †19.viii.1593 Placencia; priest in 1553; professed in 1564. He probably entered the Society in Lisbon because of his *converso* origins. His *De arte rhetorica* was the most frequently reprinted Jesuit manual on the subject. See *DHCJ*, IV, 3593 and Nadal's questionnaire in ARSI, Fondo Gesuitico, 77/I, f. 352^r.

[46] *5.i.1548 Granada; SJ 16.vi.1564 Salamanca; †25.ix.1617 Lisbon; ordained priest in 1572; final vows in 1583. He was a nephew of Francisco de Toledo Herrera (see note 48 following). His brother Baltasar was among the first Jesuits to be sent to the Philippines, but he died on the ship before reaching his destination. He studied law (1561-4) and theology (1566-70) at Salamanca. Then he taught theology at the Roman College (1580-85) and Alcalá (1585-92). He published, among others, *De Incarnatione* (1590), *De mysteriis vitae Christi* (1592), *De Sacramentis* (1595), *Disputationes Metaphicae* (1597), *De Poenitentia* (1602), *De auxiliis* (1603), *De virtute et statu Religionis* (1608-09), *De Legibus* (1612) (for which he is considered the father of international law), and *Defensio fidei catholicae* (1613). His philosophical-theological system is called Suarism. Important was his contribution to the development of probabilism (see *DHCJ*, IV, 3654-656; 3658-662, and Robert A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008) *passim.*

[47] *vii.1536 Oporto; SJ 1552 Alcalá de Henares; †28.i.1608 Tivoli. He was born to the physician Simão Lópes and Isabel Enríques, both converts from Judaism. Like Ribadeneyra, he reversed the order of his paternal and maternal names, placing the maternal before the paternal name, a standard *converso* practice in the sixteenth century (see Antonio Domínguez Ortiz, "Los conversos de origen judío después de la expulsión," in Carmelo Viñas y Mey, ed., *Estudios de historia social de España* [Madrid: Instituto Balmes de Sociología. Consejo Superior de Investigaciones Cientficas, 1955] p. 375). He lectured on cases of conscience in Monterrey and Salamanca (where among his students were Francisco Suárez de Toledo and Gregorio de Valencia) and was professor of theology in Córdoba (1573), Granada (1574) and Seville (1576), where he examined St. Teresa of Jesus. Difficulties regarding approval of his *Summa Theologiae Moralis* (1591) by Fifth General Congregation (1593) resulted in his temporary transfer to the Dominicans (Bartholomé Alcázar, S.J., *Chrono-historia de la Compañía de Jesus en la Provincia de Toledo, y elogios de sus varones illustres, fundadores, bienhechores, fautores, e hijos espirituales*, 2 vols. [Madrid, 1710] 1, 204). Against his confrere Luis de Molina he defended the Dominican position in the famous Jesuit/Dominican controversy "de auxiliis" over the proper relationship between grace and nature. His second book, *De pontificis romani clave* (Salamanca, 1593), was burnt by the apostolic nuncio in Madrid for attributing too much power to the king over the Church. He belonged to the *memorialistas* movement (*DHCJ*, II, 1900-001, Maryks, "Census," Astrain, *Historia*, III, 370-72).

Francisco de Toledo Herrera,[48] Hernando de Solier,[49] Loarte, Cristóbal Rodríguez). Some came from families who generously supported the work of the Society and the foundation of a number of Jesuit colleges (e.g., Alonso de Castro[50] and his two brothers, Gaspar and Melchor;[51] Luis del Alcázar[52]); others enthusiastically engaged in many other extraordinary literary, diplomatic, and scientific endeavors; especially popular were different apostolates dealing with

---

[48] *4.x.1532 Córdoba; SJ 3.vi.1558 Salamanca; †14.ix.1596 Rome; priest in 1556; professed in 1564. He studied theology at Salamanca under Domingo de Soto; there he subsequently taught philosophy (1557-8). He was sent to Rome by Nadal in 1559 to teach philosophy and theology at the Roman College. He was the first Jesuit created cardinal (1593). His posthumous *Instuctio sacerdotum* (1596) was the most reprinted Jesuit book on casuistry ever (see *DHCJ*, IV, 3807; Cardinals of the Holy Roman Church. Biographical Dictionary: http://www.fiu.edu/~mirandas/bios1593.htm; Maryks, "Census," 415-519).

[49] *c. 1526 Segovia; SJ iv.1556 Medina del Campo †23.vii.1603 Segovia; priest in 1546; professed in 1569. He received his doctorate *in utroque iure* from the University in Bologna and entered the Society in the entourage of Borja. Between 1566 and 1570 he was procurator general. Pope Pius V appointed him and the *converso* Francisco de Toledo Herrera examiners of St. Peter's penitentiaries and the first rector of St. Peter Penitentiary (1570-73). Mercurian sent him back to Spain with Ribadeneyra, a close friend, and the *converso* Jesuit Luis de Santander (see above). The provincial of Toledo, Antonio Cordeses (see below [30]), charged the three with composing a memorial to the nuncio Nicolás Ormanetto against some practices in the Society. Solier's uncle was an archpriest and canon of the cathedral of Segovia. Upon his death in 1592, the canon left some inheritance to the Jesuit college in the city, The general would not allow Hernando de Solier to manage the estate so his relative Doña Antonia de Solier did so. See ARSI, Fondo Gesuitico, 1591-II, doc. 20-22; *DHSJ*, IV, 3603-604; Scaduto, *Catalogo*, p. 139, and Josef Wicki, S.J., "Le Memorie dei penitenzieri gesuiti di S. Pietro," *AHSI* 57 (1988) 263-313.

[50] *1552 Seville; SJ 1566 Seville; †24.v.1637 Seville; priest in 1579; professed in 1589 (*DHCJ*, I, 707-08).

[51] Gaspar: *1554 Seville; SJ 1568 Granada; †29.xii.1592 Madrid; priest in 1580; professed in 1589 (*DHCJ*, I, 709);.Melchor *c. 1555 Seville; SJ 1571 Seville; †2.xi.1599; priest in 1580; professed in 1589 (*DHCJ*, I, 710).

[52] *6.iv.1554 Seville; SJ xi.1568 Seville; †14.vii.1613 Rome; priest 1578; professed 1589. The oldest son of the *converso* Melchor del Alcázar of Seville and Ana de la Sal Hurtado de Mendoza. His uncle, Baltasar del Alcázar, was a famous poet. He studied at the colleges of Seville, Cordova, and Salamanca. His father contributed financially to the foundation of the college of San Hermenegildo in Seville. His commentaries on the book of the Apocalypse were so famous that the nineteenth-century theologian Wilhelm Bousset (1865-1920) attributed the scientific study of that book to his influence. He was erroneously considered the author of the *Discurso acerca de los estatutos de limpieza de sangre*, which had, in fact, been written by his Dominican friend, Agustin Salucio. The famous painter, Francisco Pacheco, painted his portrait (see his *Libro de description de verdaderos retratos de illustres y memorables varones* (Seville, 1599). See *DHCJ*, I, 41; Manuela Águeda García Garrido, "La imagen predicada. La virtud como camino hacia la salvación en los retratos de Francisco Pacheco (1564-1644)," *Etiópicas* 2 (2006) 185; Ruth Pike, *Aristocrats and Traders. Sevillian Society in the Sixteenth Century* (Ithaca: Cornell University Press, 1972).

"heretics" and schismatics (e.g., Giovanni Baptista Eliano,[53] Jerónimo (Romano) de la Higuera,[54] Juan de Mariana,[55] Juan Bautista Pacheco,[56] Baltasar de Torres,[57] Hernando de Torres[58]). "By their sanctity and learning they rendered the Society

---

[53] *1530 Rome; SJ 1551 Venice; †3.iii.1589 Rome; priest in 1561; professed in 1566. He was the grandson of Rabbi Elia Levita (Elias Askenazy), son of a Jewish trader from Bohemia and the brother of Vittorio, who also converted to Catholicism and became a censor of Jewish books in Cremona (see Shlomo Simonsohn, *The Jews in the Duchy of Milan. A Documentary History of the Jews of Italy* [Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1982] pp. 1324-325, 1354). Loyola admitted him into the Society three months after his baptism (therefore, he was not a *converso*). He accompanied the *converso* Cristóbal Rodríguez on a mission to the Copt patriarch in Cairo, where his mother was living. Pope Gregory XIII sent him also on a mission to the Lebanese Maronites. For his autobiography, see José C. Sola, S.J., "El P. Juan Bautista Eliano, un documento autobiografico inedito," *AHSI* 4 (1935) 191-221. See also *DHCJ*, II, 1233-234, MHSI, *Ridadeneira*, II, 279; and Gabriel Lance Lazar, *Working in the Vineyard of the Lord Jesuit Confraternities in Early Modern Italy* (Toronto: University of Toronto Press, 2005) pp. 118-25.

[54] *28.viii.1538 Toledo; SJ 4.xii.1562 Alcalá de Henares; †14.ix.1611 Toledo; priest in 1561; professed in 1590. He was a descendant of the major-domo of Cardinal Pedro González de Mendoza (see Linda Martz, "Converso Families in Fifteenth- and Sixteenth-Century Toledo: The Significance of Lineage," *Sefarad* 48 (1998) 137) and a disciple of Juan de Ávila. He published a number of works in history and geography of ancient Iberia. See *DHCJ*, II, 1923-924.

[55] *1536 Talavera de la Reina; SJ 1.i.1554 Alcalá de Henares; †16.xi.1624 Toledo; priest in 1562; professed in 1564 (*DHCJ*, III, 2506-507). Son of a priest, he is considered one of the major thinkers in the Spanish *siglo de oro*. He authored a history of Spain (*Historiae de rebus Hispaniae*) that also investigated the Jewish settlement in pre-Visigothic Iberia; a treatise on economy (*De monetae mutatione*); and a work on the Society of Jesus (*De reformatione Societatis*). He was a *memorialista*. For his Jewish ancestry, see Antonio Possevino, "Memorial," ARSI, Congr. 20b, f. 208v; and his, "De rege et regis institutione," in *Obras* (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1950) pp. 540-42. See also Henry Kamen, "Limpieza and the Ghost of Americo Castro: Racism as a Tool of Literary Analysis," *Hispanic Review* 64/1 (1996) 23.

[56] *c. 1550 Uclés; SJ 12.i.1572 Alcalá de Henares; †iii.1614 Madrid; priest in 1618; professed in 1590. He was known for his proposal to found *jesuitas descalzos*, to be characterized by poverty and dedication to the apostolate of *moriscos*. He belonged to the *memorialistas* group and was put into prison by Acquaviva. Francisco de Borja Medina suggested his Judeo-Christian ancestry because of his surname and provenience (*DHCJ*, III, 2941), but also his first name was one of the most common among *conversos*.

[57] *1518 Medina del Campo; SJ iv.1553 Palermo; †9.v.1561 Naples; priest in 1553. He was the physician of the viceroy of Sicily, Juan de Vega, and entered the Society upon making his Spiritual Exercises with the viceroy's Jesuit confessor, Jerónimo Doménech. After his ordination he served as physician among Jesuits in Rome, Loyola included (*DHCJ*, IV, 3818).

[58] *1537 Portugal; SJ ix.1569 Cádiz; †20.ix.1588 off of the coast of Ireland. He had dealings with Jews in Ragusa (Dubrovnik), who offered him a reward for marrying a Jewish woman, which he refused. In turn, he took with him a rabbi's son and made him Christian in Rome. He died as a chaplain of the Great Armada. See *DHCJ*, IV, 3821 and Francisco de Borja Medina, S.J., "Jesuitas en la armada contra Inglaterra," *AHSI* 58 (1989) 35.

illustrious," as the Jesuit García Girón de Alarcón put it.[59] On a much larger scale than the historian Marcel Bataillon had intuitively suggested,[60] these contributions by Jesuits of Jewish ancestry complemented the work of sculpting Early Modern Catholicism by their distinguished Iberian *converso* fellows, such as Hernando de Talavera (1428-1507), Joan Lluís Vives (1492-1540), Juan de Ávila (1500-69), Teresa of Ávila (1515-82), Benito Arias Montano (1527-98), Luis de León (1528-91), Juan de la Cruz (1542-91), and many others.[61]

After Borja's death (1572), a close-knit anti-*converso* lobby gained ground within the Society as the Italo-Portuguese sabotaging of the election of Juan Alfonso de Polanco as Borja's successor during the Third General Congregation strongly suggests.[62] Upon election as vicar general he convoked a congregation to meet on 12 April 1573.[63] The *converso* Juan Alfonso de Polanco was the most prominent figure in the Society of Jesus; he had been a senior administrator in the general curia in Rome since his appointment by Loyola in 1547 as Society's secretary. Because the previous two vicars general, Laínez and Borja, were elected superior generals at the subsequent general congregations, Polanco was considered the most probable candidate for this highest post in the Society.

---

[59] See Alarcón's memorial in ARSI, Instit. 184/I, ff. 297^{r}-312^{v}. The same argument appears in Diego de Guzmán's memorial (ARSI, Inst. 186e, f. 255^{v}).

[60] Marcel Bataillon, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. Sección de obras de historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966) pp. 203-44.

[61] Rey argued that Bataillon's claim of the influence of the converso Juan de Ávila and Laínez on Catholic reform lacks proofs (see Rey, "El problema de cristianos nuevos," 176).

[62] See the letter written by Cardinal Infante Henry of Portugal to Pope Gregory XIII on 22 January 1573, carried to Rome by his Jesuit confessor, Leão Henriques, the leader of the anti-*converso* party: "Illud etiam obnixe peto a Sanctitate Vestra, ut suo maximo iudicio provideat, ne quis ex natione novorum Christianorum, vel alius qui eis favere iudicatur, eligatur Generalis, nec in Societate recipiantur huius nationis homines, aut in ea prelati sint. Si enim remedium non adhibeatur oportunum, timendum ac verendum est, ne Societas ista periclitetur et destruatur, quia si incipiat relaxari (cum id sit proprium novorum Christianorum) deficiente ea vitae perfectione et integritate, quae eam debet comistari, statim consepulta iacebit. Quapropter a Sanctitate Vestra vehementer peto maximaque animi contentione ut huic tanto malo medicinam adhibere velit" (ARSI, Inst. 184-II, ff. 373^{v}-374^{r}). Ribadeneyra in his unpublished "Historia de la Compañía de Jesús de las provincias de España y parte de las del Peru y nuova España y Philippinas" (ARSI, Hisp. 94, ff. 112^{r}-113^{v}), confirms that the Portuguese Jesuits, specifically Leão Henriques) brought letters from Cardinal Henry and King Sebastian to impede the election of Polanco. See also, Baroja, *Judíos en la España*, p. 235.

[63] "On October 1, 1572, after Saint Francis Borgia had been taken to his blessed immortality, the professed present in Rome chose Father Juan de Polanco in his place, with the power of vicar" (See John W. Padberg, Martin D. O'Keefe, and John L. McCarthy, eds, *For Matters of Greater Moment The First Thirty Jesuit General Congregations: A Brief History and a Translation of the Decrees* [St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1994] p. 135).

After all–to the dismay of Benedetto Palmio and the Portuguese–the Spanish electors dominated the congregation. They governed all but one Italian province (the only Italian provincial was Francesco Adorno[64] from Lombardy): Alfonso Ruiz administered the Roman province, Alfonso Salmerón,[65] the province of Naples, and Jerónimo Doménech,[66] the province of Sicily (we should keep in mind, though, that Naples and Sicily were politically under the Spanish rule in the sixteenth century). Additionally, the province of Portugal was in the hands of Spaniards: Borja had named the Valencian Diego Miró[67] vice-provincial of Portugal in 1563 and assistant general for that province during his entire generalate (1565-72).[68]

Contributors to the *The Mercurian Project* have recently discussed this anti-Polanco campaign more critically. Francisco de Borja Medina, S.J., pointed out that even though the Italian Benedetto Palmio denied in his unpublished autobiography the charge of being part of the Portuguese intrigue during the congregation, his anti-Spanish tendencies were well known, and that "the veiled attacks against Juan Alonso [*sic*] de Polanco for his Judeo-Christian ancestors were directed, in reality, against the Spanish nation."[69] Moreover, John Padberg, S.J., argued that Palmio pressed Antonio Possevino[70] "to do battle for his

---

[64] *1532 Genoa; SJ 1549 Coímbra; †13.ii.1586 Genoa; priest in 1558; professed in 1560 (*DHCJ*, I, 16).

[65] *1515 Olías; one of the first fathers; †13.ii.1585 Naples (*DHCJ*, IV, 3474).

[66] *1516 Valencia; SJ 24.ix.1539 Parma; †20.x.1592 Valencia; priest in 1538; professed in 1555. He was born to a rich pharmacist from Valencia, who helped found a Jesuit college. With Ribadeneyra, he established a college in Louvain. He was active primarily in Sicily where he served three terms as provincial and was confessor of the viceroy Juan de Vega. He became rector of the Roman College after the removal of Vázquez. Mercurian sent him back to Spain in 1576. He played pivotal roles in the vocations of Nadal and Diego Miró. He was one of the major promoters of the *morisco* apostolate and Arabic studies (*DHCJ*, II, 1135-136).

[67] *1516 Valencia; SJ 1541 Paris; †25.viii.1590 Rome; priest in 1543; professed in 1549 (*DHCJ*, III, 2686; Scaduto, *Catalogo*, p. 100).

[68] After the crisis with the first provincial of Portugal, Simão Rodrigues, the next superior provincial appointed by Loyola in 1552 was the Spaniard Miguel de Torres (1509-93), who was reappointed for the additional two terms 1555-61. Later he was also rector in Lisbon, where he was queen's confessor (see *DHCJ*, IV, 3824). On Portuguese-Spanish tensions fueled by the patriotism of the former, see Nuno da Silva Gonçalves, "Jesuits in Portugal," in McCoog, *Mercurian Project*, pp. 719-20.

[69] See his "Everard Mercurian and Spain. Some Burning Issues," in McCoog, *Mercurian Project*, p. 945.

[70] *12.vii.1533 Mantua; SJ 29.ix.1559 Rome; †26.ii.1611 Ferrara; priest in 1561; professed in 1569. Ironically, Possevino decided to enter the Society because the preaching of his future enemy Benedetto Palmio impressed him. At the death of Borja, he was an official visitor to the province

homeland Italy by voting against a Spaniard."[71] Finally, Mario Fois, S.J., suggested that a distinction must be made between the anti-Spanish motivation of Palmio (and other Italians) and the anti-*converso* opposition of the Portuguese group.[72] As we shall see, however, the present memorial explicitly states that the real intention of both Palmio and the Portuguese was to impede the election of Polanco or any other *converso* candidate. The "anti-Spanish" campaign during the Third General Congregation was thus merely a camouflage for the Italo-Portuguese anti-*converso* conspiracy.

In spite of the death of the anti-*converso* royal minister, Ruy Gómez de Silva, and his protégé Araoz in 1573, the anti-*converso* lobby found support in the newly elected superior general Mercurian, who from the very first years of his office "cleansed the house": he removed from Rome (and possibly from Italy or even Europe) almost all Spanish Jesuits, especially those who are accused in the present memorial of being part of the *converso* lobby.[73] Ironically, Mercurian replaced Polanco as secretary with Antonio Possevino (most probably a closet-*converso*), who was sent on a diplomatic mission to convert the king of Sweden four years later (1577).[74] After the mission's failure, he engaged in diplomacy with the Russian czar, the Polish king, and the Austrian emperor. After Mercurian's election, Nadal secluded himself on the outskirts of Rome in the

---

of Aquitaine. Said province subsequently elected him a delegate for the congregation. The newly elected Mercurian appointed him secretary of the Society, an office he held until his mission to Sweden (1577). He authored circa forty books, *Bibliotheca selecta* being the most famous. See *DHCJ*, IV, 3201-203; John P. Donnelly, S.J., "Antonio Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry," *AHSI* 109 (1986) 3-29; Alberto Castaldini, "L'incognita marrana. Ipotesi sulle origini familiari del gesuita Antonio Possevino (1533-1611)," *Atti e memorie dell'Accademia Nazionale Virgiliana* 69 (2001) 129-40.

71 See his "The Third General Congregation," in McCoog, *Mercurian Project*, p. 54 (the information comes from Astrain, *Historia*, III, 7-8, but it can be traced back to Possevino's memorial, ARSI, Congr. 20b, f. 210v). See, for example, his criticism of the *converso* discrimination in his memorial to Mercurian: "the disposition of Divine Providence manifested in Sacred Scripture, one cannot see how this fear can be born within a Society whose Institute should be distinguished by the blood that is found in its freedom, and in the fact that it permits no preference for lineage, or for human concerns, which are vestiges of paganism, or for its own honor, such as not allowing oneself to be touched by others or to greet them, as is the custom of some infidels about whom Father Alessandro Valignano has recently written to Your Paternity (ARSI, Congr. 20b, f. 207r translated by Cohen, "Nation, Lineage, and Jesuit Unity," p. 548).

72 Fois, "Everard Mercurian," pp. 21-25.

73 See Palmio's autobiography, ARSI, Vitae 164, ff. 42r-45v. Rey ("El problema de cristianos nuevos," 187) mistakenly argued that Mercurian maintained the pro-*converso* policy of Loyola and Laínez.

74 See John Patrick Donnelly, S.J., "Antonio Possevino: From Secretary to Papal Legate in Sweden," in McCoog, *Mercurian Project*, pp. 323-49.

Jesuit bucolic villa of Tivoli, before "fleeing" to Austria.[75] Pedro de Ribadeneyra, after thirty years of holding major administrative offices in Italy, was sent back to his native Toledo.[76] He was accompanied by his close *converso* friend, Hernando de Solier. Alonso Ruiz was sent first to Granada and few years later to Peru, where he died in 1599. Gaspar de Loarte was transferred to Valencia despite his old age of eighty, where he still engaged in the apostolate with *moriscos*. Dionisio Vázquez,[77] Borja's protégé, was sent back to Spain, where he organized a rebel movement against the central government in Rome, known as *memorialistas*. Pedro de Parra and Manuel Sá were sent to Milan. Cristóbal Rodríguez ended up in Flanders, from where he was further sent to Peru. Gaspar Hernández,[78] in spite of Salmerón's strong support, was dismissed, as were Rodrigo Mena[79] and Juan Gurrea.[80] Even the co-founder of the Jesuits, Salmerón, was substituted by the thirty-two-year-old Acquaviva and sent to Madrid in 1575.

Ironically, Mercurian's segregationist policy created new opportunities for some *converso* or pro-*converso* Jesuits who had occupied high-ranking positions in the Jesuit administration to reinvent themselves as prolific writers. Three clear examples are Polanco, who spent the last years of his life composing the first multi-volume chronicle of the Society;[81] of Nadal, who produced his

---

[75] See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 45ʳ).

[76] MHSI, *Ribadeneira*, I, 782.

[77] *1527 Toledo; SJ 1550 Alcalá de Henares; †28.iii.1589 Madrid; priest in 1555; professed in 1564 (*DHCJ*, IV, 3911).

[78] *1528 Toledo; SJ 1554 Valladolid; †22.x.1575 Toledo; priest before 1554; professed in 1563; dismissed by Mercurian (Scaduto, *Catalogo*, pp. 75, 164; Mario Scaduto, S.J., *L'epoca di Giacomo Laínez. L'azione. 1556-1565* [Rome: Edizioni "La Civiltà Cattolica," 1974] p. 363). In 1564 he was appointed rector of the college in Naples. With Polanco and others he accompanied Borja in his visit to Iberia (1571-1572). Salmerón praised him highly for his abilities of government : "Si dubita che possa venire qui un altro che disimpegni più acuratamente il proprio ufficio; è molto conosciuto fuori di casa e molto amato da persone illustri e di qualità che lo hanno preso come padre spirituale con notevole profitto" (MHSI, *Salmeron*, I, 566-69).

[79] *1525 Medina di Rioseco; SJ 29.xii.1558 Rome; priest in 1561. He was dismissed in 1574 in Rome (see Scaduto, *Catalogo*, p. 97).

[80] *1.viii.1533 Saragossa; SJ 2.vii.1554 Naples; professed in 1554; priest in 1559. He was rector of the college in Modena and Parma while Palmio was the provincial of Lombardy. Before the Second General Congregation he was elected procurator of Lombardy and as such participated in the congregation that elected Borja. Gurrea was dismissed in December 1580 (see ARSI, Hist. Soc. 176, f. 723ʳ and Scaduto, *Catalogo*, p. 72). Curious is an episode from other manuscript sources, reporting that Palmio asked Gurrea to stop wearing ermine hats and chamois boots (ARSI, Ital. 116, f. 116ʳ).

[81] MHSI, *Chronicon*, 6 vols.

monumental *Evangelicae Historiae Imagines* with 153 superb engravings by Passeri, Vos, and Wierix (Antwerp, 1593); and especially of Ribadeneyra, who composed an impressive number of writings on history, historiography, asceticism, and politics, many of whose were multi-edited and translated, assigning him a foremost place among the writers of the Spanish *Siglo de Oro*.

Arguably, this segregationist policy of Mercurian–one that was subsequently endorsed also by Acquaviva–and the defeat of the *converso* lobby during congregation triggered the anti-Roman movement by Iberian Jesuits known as the *memorialistas*.[82] Contrary to what the closet-*converso* Ribadeneyra argued, in an attempt to minimize the participation of his fellow *converso* Jesuits in the *memorialistas* movement,[83] some members were of *converso* background. In an alleged plot against their superior general in Rome, they sent secret memorials to the Spanish court, the Inquisition, and the Holy See, asking for reform of the Jesuit Institute, and especially for the autonomy of the Iberian Jesuit provinces.[84] Among these *memorialistas* were Dionisio Vázquez (who is considered in the present memorial the group's leader),[85] Francisco de Abreu [Abreo],[86] Juan Bautista Carrillo,[87] Jerónimo (Romano) de la Higuera, Manuel López,[88] Juan Bautista Pacheco,[89] Alonso de Polanco (nephew of Juan Alfonso

---

[82] See *DHCJ*, III, 2615-616.

[83] See MHSI, *Ribadeneira*, II, 191.

[84] For an interpretation of this movement through the lens of the crisis of the "partido castellano" and the transformation of the Spanish monarchy, see José Martínez Millán, "La crisis del 'partido castellano' y la transformación de la Monarquía Hispana," *Cuadernos de Historia Moderna* 2 (2003) 15-17.

[85] Astrain assigns leadership to Vázquez, Abreo, González, and Enríquez (*Historia*, III, 372).

[86] *1530 Fuente Guinaldo (Ciudad Rodrigo); SJ 1558. Before becoming a Jesuit, he studied law in Salamanca and consequently taught there and in Oviedo. Mercurian refused to admit him to final profession and Acquaviva dismissed him in 1592 (see Astrain, *Historia*, III, 364-47, 554-56). His name and birthplace suggest the *converso* origin. See M.F. García Casar, *Fontes iudaeorum regni castellae. Vol. VI: "El pasado judío de Ciudad Rodrigo"* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1992).

[87] Priest in 1586. Dismissed in 1591. For his gloomy portrayal, see Astrain, *Historia*, III, 521-27.

[88] *1525 Oporto; SJ vi.1545 Coimbra; †10.ii.1603 Álcala de Henares; priest 1579. Two of his brothers became Jesuits. One was Enrique Enríquez (see the precedent note). Their mother's family of Bentalhado was related to the founder of the Jewish community in Amsterdam, whose niece was the mother of Baruch Spinoza (see *DHCJ*, III, 2416). Manuel was appointed provincial of Toledo (1568-73) and as such participated at the congregation. For his role in the *memorialistas* movement, see Astrain, *Historia*, III, 378-80.

[89] For Astrain's judgment on his "semi-comic" attempt of founding the descalzos Jesuits, see his *Historia*, III, 643.

de Polanco),[90] Juan de Mariana,[91] Enrique Enríquez, Gaspar López,[92] Gaspar Sánchez,[93] Hernando de Solier, Diego de Santa Cruz, Luis de Santander, Gaspar de Valpedrosa, and Pedro de Ribadeneyra himself. Even though according to Melchor de Valpedrosa's *Diario* of the Fifth General Congregation virtually all *memorialistas* were *conversos,*[94] the question of whether their participation in the movement gives it an exclusively *converso* character needs a more comprehensive and unprejudiced answer.[95]

The *converso* character of the *memorialistas* movement was, nevertheless, accentuated by the anti-*converso* lobby, which after the election of Acquaviva (1581) included other high-ranking officials in the Jesuit curia, such as Paul Hoffaeus,[96] Manuel Rodrigues,[97] and Lorenzo Maggio.[98] Paul Hoffaeus was

---

[90] *1551 Burgos; SJ 23.vi.1570 Burgos; †13.vii.1599 Oviedo; priest 1578 (probably) Acquaviva requested his dismissal from the provincial of Castile, but some inquisitors and Jesuits opposed the move. He lived in Valladolid and Oviedo, where he died assisting the sick during a plague there (see Astrain, *Historia*, III, 372-74, 428, 431, who provides a gloomy picture of him).

[91] On Astrain's interpretation of Mariana's engagement in the movement, see his *Historia*, III, 574-76. Mariana expressed his views also in *Discurso de las cosas de la Compañía* (see Astrain, *Historia*, III, 576-77).

[92] He probably was a brother of the *converso memorialistas* Manuel López and Enrique Enríquez. He was a disciple of Juan de Ávila.

[93] Gaspar Sánchez was born in Andalusia. His main ministry was preaching throughout the provinces of Andalusia and Toledo. He made his final four vows in Seville on 19 November 1570 (ARSI, Hisp. 1, ff. 132^{r}-134^{v}). A letter from Ignacio del Castello to Acquaviva on 10 February 1592 suggests that he wrote a memorial to the Inquisition (see Astrain, *Historia*, III, 380, 426).

[94] We know next to nothing about him except that he pronounced his final vows in either 1565 (ARSI, Ital. 57, f. 369^{r}) or 1581 (ARSI, Hisp. 2, ff. 9^{r-v}). See Astrain, *Historia*, III, 430, 610. Melchor de Valpedrosa was likely the brother of Gaspar, a member of the *memorialistas* movement (see above). About Melchor, we know that he pronounced his simple vows in 1567 in Valencia (ARSI, Ital. 57, f. 366^{v}).

[95] See Francisco de Borja Medina, S.J., "Precursores de Vieira: Jesuitas andaluses y castellanos en favor de los cristianos nuevos," in *Terceiro centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso internacional. Actas* (Braga: Universidade Catolica Portugues, 1999) 494-97, where he criticizes Astrain's biased judgment on the movement.

[96] *c. 1530 Münster; SJ 18.xi.1554 Rome; †17.xii.1608 Ingolstad (*DHCJ*, II, 1932-933).

[97] *1534 Monsanto ; SJ 3.vii.1555 Coimbra; †13.ix.1596 Évora; priest in 1562; professed in 1569. He was provincial (1574-80) and the general's assistant for Portugal (1581-94). See *DHCJ*, IV, 3390. His "De unione animorum" (ARSI, Inst. 178, ff. 162^{r}-164^{v}) remains unpublished.

[98] *10.viii.1531 Brescia; SJ 7.iii.1555 Rome; †26.x.1605 Rome; priest in 1556; professed in 1563. He was provincial of Poland during 1580/81. As the delegate of the Austrian province, he participated at the Fourth General Congregation and was elected assistant to the general for Italy (1581-94). His anti-*converso* memorial on union within the Society, "De unione animorum in

born in 1530 in Münster (Rhineland) and entered the Society in Rome at age of twenty-five. After his ordination and doctorate in theology (1557), and last vows (1561), he held many important administrative offices in the Society. After serving as rector of the Jesuit colleges in Prague and Munich, he succeeded Peter Canisius as provincial for twelve years (1569-81). The Fourth General Congregation elected him assistant for the German assistancy and *admonitor* to the newly elected Acquaviva. Hoffaeus held this post for ten years, but Acquaviva eventually fired him due to some disagreements on governance. Nevertheless a few years later (1594-97) Acquaviva appointed him as visitor in the German provinces. Hoffaeus died in 1608 in Ingolstadt.[99]

Towards the end of his term as Acquaviva's assistant, the general asked him to write a memorial on unity within the Society. He made the same request to Rodrigues and Maggio. Far from being exclusively focused on Jesuits of Jewish ancestry, as was the case of Rodrigues, Hoffaeus admits nevertheless that one of the categories of people who compromise the order's unity are so-called *confesos,* who are "either suspicious or hateful," a prejudice that he had already applied in Austria in his dealings with Francisco de Toledo[100] and Alonso de Pisa,[101] as we shall see below. Given how many troubles the *perturbatores* had provoked and surely will provoke, he, thus, suggests a remedy: the prohibition of such subjects from admission and the discrimination of those who had been already admitted, that is, they must hold only "more humble posts," like those of teachers, without any possibility of promotion to the government. Albeit Hoffaeus warns that debarring noblemen of Jewish stock would offend their families (which Acquaviva would take into consideration in his secret instruction [see below]), on the other hand the German assistant cannot bear that other important princes and noblemen feel offended by the race of these people, dubbing the Society a "synagogue of the Jews."[102]

In 1586 Hoffaeus's colleague in the Roman Jesuit Curia, Lorenzo Maggio (or Maggi) wrote on Acquaviva's request the same kind of a memorial on how to

---

Societate: restauranda e servanda" (ARSI, Instit. 178, ff. 154^{r}-61^{v}) was written in 1586, but remains unpublished. See also his "De naevis Societatis causiis ac remediis eorundem," written in 1585 (ARSI, Inst. 107, ff. 27^{r-v}).

99 See *DHCJ*, II, 1932-933. See the critical edition of the text in Burkhart Schneider, "Die Denkschrift des Paul Hoffaeus S. I. De unione animorum in Societate," *AHSI* 29 (1960) 85-98. For its anti-*converso* tone, see Jean-François Gilmont, S.J., *Les Écrits spirituels des premiers Jésuites* (Rome: IHSI, 1961) p. 285.

100 See ARSI, Germ. 137, f. 63^{r} (123).

101 *16.viii.1528 Toledo; SJ 1553 Alcalá de Henares; †9.xii.1598 Kalisz; priest in 1555; professed in 1564 (*DHCJ*, IV, 3146).

102 See Schneider, "Denkschrift des Paul Hoffaeus," 93.

achieve unity in the Society of Jesus. He entitled it "De unione animorum in Societate: restauranda et servanda," which remains unpublished.[103] Maggio was born in Brescia in 1531 and entered the Society the same year as Hoffaeus and Rodrigues (1555). A few years after his ordination (1556), Laínez appointed him rector of the college in Naples and after his profession in 1563, rector of the college in Vienna (1563-66) and superior of the Austrian Province (1566-78). As such he laid the foundation for the new Jesuit province in Poland. Like Hoffaeus, the Fourth General Congregation elected him Benedetto Palmio's successor as assistant general, an office held until 1594. Subsequently, he was visitor of Austria (1594-96), provincial of Venice (1596-98), and visitor of France (1599-1604), where he had been a spiritual guide to the future Cardinal Pierre de Bérulle (1575-1629). He died in 1605 in Rome.

In his memorial on unity, he drew a portrayal of Jesuits of Jewish ancestry as troublemakers similar to that of Hoffaeus: "Those from the circumcision subverted the entire house of the Society. As sons of this world who are shrewd in dealing with their own [Luke 16:8] and avid of new things, they easily excite disorders and destroy the unity of souls and their bond with the government."[104]

A third assistant general followed in the unenviable footsteps of his colleagues. Manuel Rodrigues was born in 1534 in Monsanto and entered the Society in Coímbra. Like Hoffaeus and Maggio, during his entire Jesuit career he held important governmental posts: rector of the college in Oporto (1566-70), vice-rector of the University in Évora (1570-72) and of the Colégio das Artes (1572-74), provincial superior of Portugal (1574-80), and finally assistant to the general (1581-94). He died in Évora in 1596.

Rodrigues's obvious bias against anyone who "by nature are contrary to the true and sincere spirit of religion and thus harmful"[105] echoes Diego de Simancas's *Defensio Toletani Statuti* (Antwerp, 1573) and exceeds even that of the present memorial, with which he was familiar. The Jesuit Archives in Rome (ARSI) preserve at least four manuscripts by him on the *converso* question: "De baptizandis ex progenie Judaeorum" (Instit. 184/II, ff. 360r-362v), "De gente bizcayna" (Instit. 186e, ff. 327r-351v), "De unione animorum" (Instit. 178, ff. 162r-64v), and an untitled postulate to the Fifth General Congregation (ARSI,

---

[103] ARSI, Instit. 178, ff. 154r-61v

[104] "Qui de circumcisione sunt universam Societatis domum subvertere. Cum sint filii huius saeculi et super modum sui amantes, ac rerum novarum cupidi, facile turbas excitant et unionem animorum ac gubernationis subnexionem dirrumpunt." (ARSI, Instit. 178, f. 154v).

[105] "[...] natura contraria vero ac syncero spiritui religionis, ideoque ipso ad missionem maxime Societati nostrae, tum in realitate ipsa, tum in bono nomine plurimum et nocuisse et nocere et nociturum" (ARSI, Instit. 184/II, f. 360r).

Inst. 184/II, f. 356r) that requests exclusion from admission to candidates who proceed from "the blood of Jews," because their admission "contradicts the good name of the Society, reality itself, and the *Constitutions*."[106]

The decade-long intense discriminatory campaign of the three assistants general effectively led to gradual restrictions on the admission of candidates of Jewish ancestry. In April 1590 Acquaviva sent out a secret instruction to Spanish provincials, in which he explained that he had to condescend to the will of the influential lay and ecclesiastical officials in Spain, who felt offended by the Society's openness towards *confesos*:

> In some provinces at various times, and particularly now, the important people who desire the well-being of the Society very much, have told various [Jesuit] superiors that they felt offended by the fact that many of those who are known to be of the race of *confesos* are being admitted into the Society and are there visible. This complaint compromises the name of the Society itself and the fruit it would bring, if this situation were more regulated. Therefore, I have decided not to procrastinate anymore and announce what many days ago I had already contemplated to write.
>
> It is to be known that regarding those who had been already received, neither small or big difference should be made between them and others in the order in what concerns giving grades and other privileges, which should be based on the talents the Lord communicated them and the virtue they have, according to our *Constitutions* and [papal] bulls. Otherwise, it could produce in them anger and too much of distress and we would fail to give them prove of charity that we owe.
>
> In regards to the offices of government, we should be careful not to give them to these people in certain key places, especially where there is the Inquisition, or in other circumstances that may offend the eyes of those who watch us, in order to avoid offense, particularly to the illustrious inquisitors and ministers of the King who clearly are concerned about this issue.
>
> In what regards the admission of this people in order not to give occasion of bitterness to many in the Society, we have judged to be inappropriate to prohibit universally the admission of those who somehow have this defect. It is necessary to use more selectivity and diligence in the admission, keeping in mind two things. The first is that in no way are to be admitted those who have been clearly suspected [*notados*] by the Inquisition.

---

[106] "Petitur a Congregatione ut decretum conficiat, quo statuatur ut confessi (id est homines qui ex Iudaeorum sanguine emanant) in Societatem admitti non possint. Quam insta haec petitio sit, constare ex eo potest quod confessorum admissio pugnat cum bono Societatis nomine, cum realitate ista atque cum Constitutionibus."

> As to the people whose suspicion is not so well-known or unclear, especially if they come from afar, and if their relatives are noble and employed and honored by the King and his ministers, it would be very hateful and harsh to exclude them, and it would become subject to a number of drawbacks. The second is not to use the same kind of diligence in examining the candidate as in case of somebody destined for an office of the Inquisition in Toledo. Otherwise, this would mean looking for genealogies and collecting information about lineages of noblemen, which would become dangerous. At any rate, this investigation should be done quietly and when somebody has to be excluded, it would be convenient to give some other apparent causes and reasons for his dismissal, so that it could not be understood or affirmed with certainty that a person is barred from admission because of his lineage.
>
> This measure appeared to me necessary, because if we want to look at the edification and authority of our ministries and a good credit that the Society should have, we have to condescend to the view of people who are not only principal, but have their hands in the government. Not without reason our Father Ignatius asked to inquire the candidate about his lineage in order to make a good decision for the major glory of God, considered all the circumstances, even though we do know that God does not limit the communication of his grace and virtues to a blood or lineages, but gives them abundantly to everybody.[107]

The quoted so far documents of Acquaviva and his three assistants undoubtedly reveal that they orchestrated the discrimination of Christians of Jewish lineage into a law at the Fifth General Congregation (1593), ironically to convened under pressure from *converso* Jesuits, José de Acosta[108] and Francisco de Toledo, as punishment for the alleged participation of *conversos* in the revolt against their way of governing the Society. Ignoring Loyola's desires as expressed in the Jesuit *Constitutions*, and contradicting the practice of the first three generalates, it proclaimed Jewish (and Muslim) ancestry, no matter how distant, an insurmountable impediment for admission to the Society. The anti-*converso* decree was deemed a *fait accompli* and even the superior general was forbidden to grant exemptions. Moreover, *conversos* who had not yet made their final vows must be dismissed:

> Those, however, who are descended from parents who are recent Christians routinely and habitually inflicted a great deal of hindrance and harm on the Society (as has become clear from our daily experience). [...] The entire

---

107 ARSI, Inst. 184/II, ff. 347^{r} and 366^{r}-67^{v}.

108 See Donnelly, "Antonio Possevino," pp. 7-8.

congregation then decided to decree, as is affirmed by this present decree, that in no case may anyone of this sort, that is to say, one of Hebrew or Saracen stock, be admitted to the Society in the future. And if by error any such person is admitted, he should be dismissed as soon as the impediment is revealed, at whatever time before profession this occurs, after first notifying the superior general and awaiting his reply. [...] It is more suited to the greater glory of God and the more perfect pursuit of the ends it [the Society of Jesus] proposes to itself that it possess workers who are very acceptable to other nations throughout the world and who might more freely and reliably be employed in the Church of God by those people whose good or ill will towards us (as Father Ignatius, of happy memory, says) has much to do with whether they will be open to or close out access to the divine service and the aid of souls.[109]

The lineage-hunting season began. The measure, which was voted for by all but two delegates (the *converso* José de Acosta and Francisco Arias de Párraga),[110] was so harsh that it scandalized even the Cardinal Archbishop of Toledo and Inquisitor General, Gaspar de Quiroga (1507-94) who affirmed that the Society dishonored itself by promulgating such a law.[111] Indeed, Quiroga who held the reins of the Spanish Inquisition between 1573 and 1594 during the period of the most intense Jesuit anti-*converso* offensive, restricted the employment of purity-of-blood laws, a policy that reflected a shift in the approach of Philip II's council to the *converso* problem.[112] As a matter of fact it was softened by Sixth General Congregation in 1608,[113] if only superficially, because of the strong

[109] See Padberg, *For Matters of Greater Moment*, p. 204 and *Institutum Societatis Iesu*, 3 vols. (Florentiae: Ex Typographia a SS. Conceptione, 1892-1893) II, 278-79, d. 52.

[110] According to Melchor de Valpedrosa's *Diario*, quoted by Astrain (*Historia*, III, 610).

[111] See ARSI, Inst. 186e, f. 358^r: "En lugar de ganar honra, se ha la Compañía deshonrado con este tal deceto."

[112] See Henry Kamen, "Una crisis de conciencia en la edad de oro en España: Inquisición contra 'limpieza de sangre,'" *Bulletin Hispanique* 88 (1986) 322-56. On Quiroga's relationship with Philip II, see especially Henar Pizarro Llorente, *Un gran patrón en la corte de Felipe II: Don Gaspar de Quiroga* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004).

[113] See Rey, "("El problema de cristianos nuevos," 203) and Medina, "Los precursores de Vieira," pp. 511-13. It limited the lineage inquiry up to the fifth generation. Considering that the major Jewish conversion took place in Iberia 1391-1497, by the year in which the decree was promulgated (1608) only the narrow minority of *conversos* whose ancestors converted before 1350ca. would be allowed to enter the Society. It follows that after 1640ca. any "clean" Iberian *converso* would be admitted into the Society if we exclude former *conversos* who reconverted to Catholicism.

opposition to it of many Jesuits led by Ribadeneyra, Girón de Alarcón,[114] Diego de Guzmán,[115] Luis de Santander,[116] and Possevino.[117]

Renée Levine Melammed's description of the consequences of purity-of-blood laws in Spain could be applied very well to the situation in which the Jesuit *conversos* found themselves the morning after they learned of the decree.[118] They were denied admission to the Society on the basis of ethnic discrimination. Even the most sincere convert was denied equal rights and opportunities. Only by forging documents or by paying for forgeries could he perhaps manage to circumvent these limitations. Some *conversos* tried by these means or others to be accepted surreptitiously into the Society, but the majority knew they were

---

[114] Acquaviva appointed him (1595-1597) visitor of the provinces of Castile and Toledo, two provinces that expressed vocally their opposition to that decree. In this context Alarcón wrote a memorial to Acquaviva on 16 December 1597, in which he pointed out the negative implications of the anti-*converso* decree of 1593 and argued it was unlawful (ARSI, Instit. 184 I, ff. 297r-312v). Alarcón's *converso-philea* is not surprising, for he had been a disciple of the *converso* Juan de Ávila, who sent to the Society quite a number of his *converso* followers. He is likely related to the famous playwright Juan Ruiz de Alarcón, whose father, Pedro, emigrated from Albaladejo in Cuenca (where García was born) to Taxco in Mexico. In 1572 Pedro married a descendant of the Cazalla merchant converso family from Seville, Leonor de Mendoza. See Willard F. King, *Juan Ruiz de Alarcón, letrado y dramaturgo: su mundo mexicano y español* (México: Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1989) Chapter 1 and the genealogical tree of the House of Albaladejo (Appendix B).

[115] *c. 1522 Seville; SJ i.1552 Oñate; †8.v.1606 Seville. He was born to Rodrigo Ponce de León and Doña Blanca de Sandoval (see ARSI, Hist. Soc. 177, ff. 284r-287r). Astrain admits a possibility of his *converso* background (*Historia*, III, 607), but the contemporary historians, such as Medina, contradict it. De Guzmán was a disciple of the *converso* Juan de Ávila and entered the Society with his very close *converso* friend, Gaspar de Loarte. From a report Nadal sent to Loyola in July 1553 we learn that the two were eagerly admitted by Francisco Borja, but somehow secretly; they were working for the bishop of Calahorra Juan Bernal Díaz de Lugo, but nobody knew about their affiliation. Araoz insisted that they had to be expelled and was supported in it by another Jesuit official, Bartolomé de Bustamante, who talked about the issue to Don Diego de Tavera, an inquisitor and relative of de Guzmán, arguing that the latter could not belong to the Society because of "that imperfection [tacha]." Guzmán objected that there was no reason to refuse their admission and that the Jesuits would act wrong if they expelled them (see MHSI, *Chronicon*, II, 328, 420, 647; III, 340, 345; MHSI, *Litt. Quad.* IV, 645). Once a Jesuit, he became a confident of Leonora Álvarez de Toledo (1522-1562), Duchess of Tuscany, taught catechism in many parts of Italy. Later he wanted to go to Brazil, but because of his impaired hearing, Guzmán returned to Seville where he died. For his opposition to the decree see his letter to Ribadeneyra, n.p., n.d. (Seville? 1593?), ARSI, Inst.186e, ff. 353r-58v.

[116] See ARSI, Hisp. 137, ff. 299r-300r and ARSI, Baet. 3/I, f. 195r.

[117] See Rey, "El problema de cristianos nuevos," 195-204, Donnelly, "Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry," 10-21, and Medina, "Precursores de Vieira," p. 493.

[118] Renée Levine Melammed, *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 2004) p. 19.

condemned to second-class citizenship. The Society of Jesus might teach brotherhood and equality, but life had a different lesson in store. A *converso* who had never experienced a day in his life as a Jew, who might know absolutely nothing about his *converso* background, was still refused entry into the Society, and little or nothing could be done to alter this situation.

Indeed, as Guzmán pointed out to Ribadeneyra, many influential and valued *converso* Jesuits left the Society.[119] The number of admissions in Iberia and the Indies dramatically decreased.[120] Ribadeneyra never disclosed his *converso* identity and, to the Jesuit historian Francesco Sacchini's dismay,[121] omitted Laínez's in his biography of him.[122] When the Inquisition tried Juan Jerónimo because of his view on confession *in absentia* as expressed in his popular preaching, the latter was reminded that his Jewish grandfather had also been sentenced by the same tribunal, and thus, "the fire was close enough to scorch him."[123] When Alexandre de Rhodes entered the Society in Rome in 1612, he must have hidden the fact that his grandparents escaped the Iberian persecutions and, changing their name from Rueda, settled in Avignon. His secretive admission was probably due to the fact that his wealthy family had given 3,000 *librarum* to the Jesuit college in Avignon founded by Possevino, who most likely was also a closet-*converso*).[124] His admission proved beneficial to the Society: with his exceptional linguistic skills, Alexandre, after a sojourn in Goa, Macau, and Japan, founded the Jesuit mission in present-day Vietnam, co-authored the Vietnamese-Portuguese-Latin dictionary, *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*, and wrote a bi-lingual catechism, *Catechismus pro iis qui volunt suspicere baptismum in octo dies divisus,* both published in Rome in 1651 by the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith.

Andrés Pinto needed royal support (his father was the king's physician) to remain in the Society when five years after his entrance his *converso* background was disclosed by the Inquisition to Father General Muzio Vitelleschi[125] who

---

[119] ARSI, Inst. 186e, f. 355v: "Después que hay éste decreto se han retirado muchos sujetos que tienen partes muy esentiales y de grande estimación y que fueran muy estimados y de gran fruto en la Compañía."

[120] See Medina, "Los Precursores de Vieira," p. 501.

[121] *10.xi.1570 Pacian; SJ 8.x.1588 Rome; †16.xii.1625 (*DHCJ*, IV, 3458).

[122] See ARSI, Instit. 184 II, ff. 332r-400v.

[123] See ARSI, Hisp. 138, f. 65r.

[124] See ARSI, Fondo Gesuitico NN 10/1368 (envelope 12).

[125] *2.x.1563 Rome; SJ 15.viii.1583 Rome; elected superior general 15.xi.1615; †9.ii.1645 Rome (*DHCJ*, II, 1621-627).

requested his dismissal in a letter to Melchor de Pedrosa,[126] provincial of Castile, on 8 May 1623:

> I have received information about the lineage of Brother Pinto, signed by [Fernaõ Martins Mascarenhas] Lord Inquisitor General of Portugal. (Your Reverence should not tell this to anyone.) He says that not only Pinto's father but also his mother is a descendant of Jews, but after their conversion his parents have never committed a crime, nor have been punished by the Inquisition. And as they were trying to appoint Pinto's father physician to the king, there was opposition due to his well-known lineage, but since his family was never suspected, they did him a favor and appointed him anyway at the request of the king. Yet Brother Pinto cannot remain in the Society and I order Your Reverence to dismiss him immediately. I am sorry about this, but nothing else can be done in this case.[127]

Upon his request to join the Society in Saragossa, the lineage of Baltasar Gracián y Morales[128] from Belmonte de Gracián (Calatayud) near Saragossa aroused suspicions, but apparently not enough to prevent his admission. Son of a physician from Sabiñán, Francisco Gracián Garcés (born in 1564 to Antonio Gracián, a descendant of Miguel Gracián de Borja, and Isabel Garcés), and Angela Morales Torrellas, an illiterate daughter of a tailor from Calatayud (their tomb is located in the chapel San Cosme at San Andrés in Belmonte), he had seven siblings, among them Lorenzo, whose name Gracián used to publish almost all his books. He spent his childhood in Toledo with his uncle, Antonio Gracián, who was a priest.

After years of Jesuit formation, Baltasar Gracián taught cases of conscience in Lérida and philosophy and theology in Gandía and Huesca, where he met his future *maecenas*, Vincencio Juan de Lastanosa (1607-1681). Transferred to Saragossa in 1639, he became confessor of the viceroy of Aragón, Francesco Maria Carraffa e Carraffa (r. 1639-40). In 1642 he was appointed vice-rector in Tarragona and later dean of philosophy at the University of Gandía, a post that he lost after the publication of his *Criticón* (Huesca, 1651; Huesca, 1653; Madrid, 1657). He was then transferred to Graus and ordered to fast on bread and water. Consequently, he asked to be dismissed from the Society, but his request was declined. During Spain's war with Catalonia and France, Gracián enrolled as chaplain of the army (1646). After 1649 he taught Scripture in Saragossa, where he befriended the poet Andrés de Uztarroz (1606-1653). He is considered

---

[126] *c. 1559 Avila; SJ c. 1576; †1.x.1634 Valladolid (ARSI, Castel. 15/II, f. 349r; Hist. Soc. 45, f. 17v).

[127] See ARSI, Cast. 9, f. 57r. See also Medina, "Precursores de Vieira," p. 514.

[128] *8.ii.1601 Belmonte; SJ v.1619 Tarragona; †6.xii.1658 Tarazona (*DHCJ*, II, 1796-797).

one of the major writers of European Baroque. He was admired by Arthur Schopenhauer (1788-1860) who translated his works into German (1861). Some of his books are being still translated and there are web sites dedicated to him.[129]

Noteworthy, some other *converso* Jesuits, who had not yet pronounced their final vows before 1593, were eventually able to do so. That was the story, for example, of the famous biblicist, Luis del Alcázar, whose portrait was made by the celebrated painter, Francisco Pacheco (1564-1644). As in the case of Alexandre de Rhodes, the authorities perhaps acknowledged that his parents, Melchor del Alcázar and Ana de la Sal Hurtado de Mendoza, contributed financially to the foundation of the Jesuit college San Hermenegildo in Seville, and that the candidate was a very gifted man. His commentaries on the book of the Apocalypse were so famous that the nineteenth-century theologian Wilhelm Bousset (1865-1920) attributed the scientific study of that book to his influence.[130]

Although some candidates of Jewish ancestry continued to be accepted,[131] the 1593 decree was not abrogated until more than three hundred years later, in the decision of Twenty-ninth General Congregation in 1946.[132] This was almost certainly under the sway of the Shoah.[133]

Description of the manuscript

The untitled and unsigned manuscript is bound in the codex ARSI, Institutum 106, ff. 92^{r}-132^{v}, adjacent to another manuscript by the same hand, "De gubernatione Societatis." A sixteenth-century amanuensis wrote it in a neat hand, but it has corrections and interpolations by another hand. Along with my amendments the latter are noted in the *apparatus criticus* to the present critical edition of the manuscript. I have reorganized the text, numbered by folio, into paragraphs, to which I have assigned numbers between square brackets ([ ]). I refer to these numbers in citations to the manuscript in this introduction.

---

[129] See *DHCJ* II, 1796-797; http://www.uv.es/BaltasarGracian; http:// www.balthasargracian.com; http://des.emory.edu/mfp/Gracian.

[130] See Manuela Águeda García Garrido, "La imagen predicada. La virtud como camino hacia la salvación en los retratos de Francisco Pacheco (1564-1644)," *Etiópicas* 2 (2006) 185.

[131] See, e.g. the case of Norman Joseph Dreyfus, ARSI, Prov. Missouri 1012-I, ff. 1^{r-v} and 6^{r-v}.

[132] For the totally different chronology of this process, see Pike, *Aristocrats and Traders*, p. 68.

[133] See *DHCJ*, II, 1946-947; Vincent A. Lapomarda, S.J., "The Jesuits and the Holocaust," *A Journal of Church and State* 23 (1981) 241-58; and James Bernauer, S.J., "The Holocaust and the Search for Forgiveness: An Invitation to the Society of Jesus?" *Studies in the Spirituality of Jesuits* 36/2 (2004) 1-41. Instrumental for the abolition of this decree was a French Jesuit of Jewish ancestry, Auguste Valensin. See Laurent Coulon, "Hebraei sunt, et ego. Judéité et philosémitisme chez Auguste Valensin," *Archives Juives* 40/1 (2007) 58-77.

Authorship

A comparison of the author's handwriting and the content with other manuscripts of his acknowledged authorship (especially ARSI, Vitae 164, ff. 118^{r}-83^{v})[134] unambiguously reveals that those corrections and interpolations were made by the same hand. Therefore, our manuscript has the value of an autograph. An additional piece of information about its author can be gathered from the text itself for he often uses the first person singular. The author states that he was one of four consultants of Ignatius Loyola ([11]);[135] that he came back to Rome from Milan, where he was summoned by Cardinal Carlo Borromeo[136] during his first year of office of assistant [general] ([12]); that in this office his colleague was Everard Mercurian ([13]); that he was [superior] provincial of Lombardy ([18]); that he visited the pope in Frascati with Peter Canisius[137] after the death of Cardinal [Otto Truchsess von Waldburg] of Augsburg[138] ([28]); and that he was reappointed assistant to the general by the Second and Third General Congregations ([28]).

All this information unquestionably points to Benedetto Palmio (di Palmia) as the author. He was born 11 July 1523 to the Parmesan couple Antonio di Palmia and Chiara Botini,[139] who gave him a Christian and classical education that he continued at the University of Bologna (ca. 1540-1546).[140] Under the

---

[134] See the description of the manuscript in MHSI, *Fontes narr.*, III, 152-55.

[135] See Palmio's autobiography, ARSI, Vitae 165.

[136] Carlo Borromeo (1538-84) was a nephew of Pope Pius IV, who appointed him cardinal and secretary of state in Rome. He made the Spiritual Exercises with the Jesuit Juan Bautista de Ribera, who subsequently became his spiritual director. After his sacerdotal and episcopal ordination in 1563, he moved to his archdiocese of Milan, where the following year he founded a seminary whose direction was given to the Society. In 1565 he offered the Jesuits the college and church of San Fedele, where the first community opened in 1567. Borromeo also called on the Jesuits to teach in a newly established university of Brera (1572) (see *DHCJ*, I, 496-97 and Flavio Rurale, "Carlo Borromeo and the Society of Jesus in the 1570s," in McCoog, *Mercurian Project*, pp. 559-605.

[137] *8.v.1521 Nijmegen; SJ 8.v.1543 Mainz; †21.xii.1597 Fribourg (*DHCJ*, I, 633-35).

[138] Otto Truchsess von Waldburg (1543-73) was cardinal-bishop of Augsburg, but from 1568 he lived in Rome. He founded the university and seminary in Dillingen that he subsequently presented to the Jesuits (1564).

[139] His father died prematurely at the age of forty-five. His mother was born to the noble Parmesan Pier Antonio Botini, and the Milanese Ippolita Giambacorti. Benedetto had five brothers, an older one, Francesco, also entered the Society (see Palmio's autobiography, ARSI, Vitae 164, Autob., Chapter 1-2 and Pierto Tacchi Venturi, S.J., *Storia della Compagnia di Gesù In Italia*, 2 vols. in 4 parts [Rome: La Civiltà Cattolica, 1950] II/1, 363).

[140] See his autobiography, Chapters 4 and 9 (ARSI, Vitae 164, ff. 5^{r}-15^{r}; 18^{r}-20^{v}). There, he studied also law and philosophy.

sway of the *converso* Diego Laínez[141] and Juan Jerónimo Doménech, Benedetto joined the Society of Jesus in 1546. After twenty months of formation with Loyola in Rome,[142] he was sent to Messina with Nadal and Canisius, among others, to open the first Jesuit school, where he taught rhetoric. During his five-year sojourn in Sicily, Palmio was intensely engaged, too, in preaching.[143] In 1553 Palmio was called to Rome, where he was ordained priest and for four years studied philosophy and theology at the Roman College.[144] A year after his final vows in Padua (1559), where he then supervised its first college,[145] Laínez appointed him the first superior provincial of Lombardy (1559-65). Upon the request of Cardinal Borromeo, Palmio resided in Milan after 1563. Subsequently, he was elected assistant general for Italy under Borja (1565-72) and Mercurian (1573-80). Recognized for his exquisite talent in preaching,[146] he was appointed by Pope Pius V the first Jesuit *concionator apostolicus*. During the Fourth General Congregation (1581), Borromeo unsuccessfully pressured Pope Gregory XIII[147] to suggest that his protégé be a candidate for the position of superior general of the Society. Consequently, after sixteen years Palmio abandoned the Jesuit headquarters and moved to Ferrara, where he wrote his *Autobiography* and died 14 November 1598.[148] To the Jesuit historian Mario Scaduto, Palmio was "the first and the ripest fruit of the Italian harvest."[149]

Date of composition and addressee

The document is undated, but some internal information allows us to establish the approximate time of its writing. The *terminus ante quem* is most likely 1589,

---

[141] See his autobiography, Chapters 3-4 (ARSI, Vitae 164, ff. 4v-15r): Laínez visited Parma with his confrere Pierre Favre in 1540; the Palmios hosted them.

[142] For the detailed description of this period see Palmio's autobiography, Chapters 11-19, published in MHSI, *Fontes narr.*, III, 155-70.

[143] See Palmio's autobiography, Chapters 21-30 (ARSI, Vitae 164, ff. 130r-134v).

[144] See Palmio's autobiography, Chapters 31-33 (ARSI, Vitae 164, ff. 134v-136r).

[145] See Palmio's autobiography, Chapters 35 and 38 (ARSI, Vitae 164, ff. 136v; 138v-139v).

[146] It was noted by Nadal (MHSI, *Nadal*, I, 756-57) and Polanco (MHSI, *Chronicon*, I, 369; II, 220-21, 230).

[147] Pope Gregory XIII (1502-85), born Ugo Boncompagni, was pope from 1572 to 1585. Much on his role in the Society's affairs below.

[148] See *DHCJ*, III, 2962-963 and II, 1615. For the biography of Palmio see also Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia*, II/1, 253-55; II/2, 41-45; Scaduto, *Il governo*, pp. 313-25, 513-21); MHSI, *Fontes narr.*, III, 152-74; and Mario Scaduto, S.J., "Palmio Benoit," in *Dictionaire de Spiritualité*, 17 vols. (Paris: Beauchesne, 1932-1995) XII, 142-44.

[149] Scaduto, *Il governo*, p. 316.

when Dionisio Vázquez, who is referred to in Palmio's memorial as being still alive ([8]), died. The *terminus post quem* of the document is probably 1584 when Pope Gregory XIII inaugurated a grand new edifice for the Roman College, an event to which Palmio seems to allude ([32]). Additionally, the overt criticism of Mercurian (whom he conspired to replace)[150] in the past tense ([31]) might suggest that Palmio's memorial would have been addressed to Acquaviva after the latter's election as superior general in 1581, but before his decision to bar *converso* candidates from the Society in 1590 (still before the Fifth General Congregation).[151] The text resembles three other "memorials on union" written at Acquaviva's request by his assistants general Lorenzo Maggio, Paul Hoffaeus, and Manuel Rodrigues in the 1580s. In its tone, Palmio's memorial resembles the latter's "De hominibus baptizatis ex progenie Judaeorum," sent to Acquaviva in 1584 and again in 1593.[152] In it, Rodrigues alludes to Palmio's memorial against *confesos* that he wrote to Acquaviva from Venice 12 March 1588.[153] Rodrigues's description of its content strongly suggests that he alludes to the same memorial that is subject of the present edition, that possibly echoes a pro-*converso* memorial composed by Antonio Possevino a decade earlier.[154]

---

[150] See Fois, "Everard Mercurian," p. 28.

[151] Some chronological inconsistencies have to be noticed however. In the same paragraph ([21]), Palmio states that Vázquez is still the vice-provincial of Naples and that he was fired from that office.

[152] ARSI, Inst. 184/II, ff. 360r-64v: "Siendo tan hijos de este siglo, elatos, astutos, fingidos, seipsos quaerentes, etc., cierto es que irá con ellos muy mal la vida religiosa y que no podrá en ella aver unión [...]. Si a los de esta sangre hacen superiores, quasi todo el gobierno emplean en cosas exteriores: promoven poco a la verdadera mortificación y virtudes sólidas, parecen mercantes o tractantes, "volunt primas cathedras et vocari Rabi," son poco zelosos de executarse con perfección la 5.a y 6.a partes de las Constituciones y admiten fácilmente otros de la misma sangre muy indignos."

[153] "Duodecimo Martii anni 1588 Venetiis scripsit Pater Benedictus Palmius ad patrem generalem nostrum Claudium Aquavivam, quibus ait, post mortem Laynez cum esset vicarius generalis pater Franciscus Borja, quosdam patre Hispanos zelosos misisse ad summum pontificem Pium IV multa ac magna memoralia contra confesos, quibusque dicebat patrem Borja esse eorum fautorem atque caput, continebaturque in eis longus catalogus confessorum Hispanorum, inter quos numerabantur fere omnes patres Hispani, qui tunc Romae gubernabant. Petebant hi zelosi a summo pontifice ut provideret, ne ob tanta confessorum multitudinem succederet aliquod grave malum Societati, quod una iam erat divisio quae cernebatur inter patrem Araoz, impugnante confessos, et patre Borja, eis favente. Ex qua divisione timebantur gravia scandala. ... auctores memoralium praetenderent pacem in Societate nihilominus pendebant contra partem confessorum. Pontifex volens remedium adhibere tradidit memoralia cardinali Borromeo, qui agente cum ipso Benedicto Palmio, cuius conscientia multa considebat, et rogante huius sentential petivit ab eo Palmius, ut sua conscientia... se daturum operam, ut remedium adhiberetur" (ARSI, Inst. 186e, ff. 340v-341r).

[154] Cohen ("Nation, Lineage, and Jesuit Unity," pp. 543-61) following Astrain (*Historia*, III,7-9) and Donnelly ("Antonio Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry," 5), convincingly argues that Possevino's memorial was criticizing Palmio's anti-*converso* attitude.

Structure and Content

Palmio composed his memorial in seven unequal parts, corresponding to the number of reasons for the above-mentioned division in the Society of Jesus. What follows is a summary.

The first cause and the true origin of our evils proceeded from the insolence of many Spanish neo-Christians, and from the excessive credit and favor shown to them by Father General Borja ([12]). Here ([1]-[12]), Palmio offers an historical background for the presence of so many neophytes, whom he describes as a "pestilence" and "diabolical zizania": New Christians originated in Spain after the conversion of Jews following the edicts of the Catholic Monarchs;[155] they were resisted by the Inquisition, the church in Toledo, and different religious orders because "where a New Christian was found, it was impossible to live in peace" ([3]).

Due to the infamous character of the New Christians, Loyola included within the Jesuit *Constitutions* a direct question to a candidate whether he was a New Christian in order to restrict their admission and to reveal clearly the identity of those eventually admitted. Thus principal Jesuit endeavors in Iberia were entrusted to Old Christians Francis Xavier,[156] Simão Rodrigues [de Azevedo],[157] Nicolás de Bobadilla,[158] and Antonio de Araoz ([4]).

---

[155] The wave of Jewish conversions actually began a century earlier in the wake of pogroms in 1391 or even earlier (see above the paragraph on historical context).

[156] *7.iv.1506 Javier; one of the first fathers of the Society; †1.xii.1552 Shangchuan Island (*DHCJ*, III, 2140-141). Xavier admitted into the Society several *conversos*, such as Afonso de Castro, Gaspar Rodrigues, and Anrrique Anrriques. On Xavier's approach to *conversos*, see Medina, "Ignacio de Loyola," 4-6.

[157] *1510 Vouzela; one of the first fathers of the Society; †15.vii.1579 (*DHCJ*, IV, 3390-391). In 1546 Loyola appointed him the first provincial of Portuguese Jesuits, but due to a deep internal crisis Rodrigues was removed from his office in 1552. That produced a long conflict between him, Loyola and other Jesuits. Only Mercurian allowed him to return to Portugal in 1573. More on Rodrigues's "demoniac seed of disunity" and the excellent hospitality that Palmio would offer to him during the latter's stay in Padua, see Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 13^{r-v}; 187^{v}-88^{r}). This is another illustration of Palmio's chronic inconsistence: in the memorial Rodrigues is portrayed as a good and virtuous Old Christian; but in the autobiography the Portuguese Jesuit is described with the same type of epithets employed to denigrate *converso* Jesuits. Did Palmio suspect that Rodrigues was a *converso*? Ambigously, Simão Rodrigues wrote in 1567 to Francisco de Borja that one of reasons by which the Society was discredited (desedificación) in Spain was that it "kept so many people of [Jewish] lineage" (see Miguel Mir, S.J., *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, 2 vols. (Madrid: Imprenta de J. Ratés Martín, 1913) I, 333. Indeed, as provincial he prohibited admission of *conversos* in his province (see MHSI, *Broet*, p. 861). Yet, he admitted to the Society a number of *conversos* whom he then sent to other provinces, especially to the Far East.

[158] *c. 1509 Bobadilla del Camino; one of the first fathers;†23.ix.1590 Loreto (*DHCJ*, I, 463-65). More on him below ([12]).

The Society could have avoided the current troubles if it had continued to restrict New Christians. However, because "those who governed in Rome were almost all neophytes" ([5]), they were able to conspire against the provincial of Spain, Antonio Araoz, and to ensure that their supporter, Francis de Borja, was appointed commissary for Spain [so that the latter would supervise the former]. Borja "opened the doors so wide to this sort of people [New Christians] that almost no others were being admitted in Spain and the Old Christians, realizing this situation, were escaping from the Society" ([5]). As a result, the Spanish king Philip II labeled the Society "a synagogue of Hebrews" ([5]).[159]

New Christian dominance was opposed by Loyola's successor, Diego Laínez, who "was an Israelite indeed–as he admitted publicly–but in whom there was no deceit" ([6]). Yet the *conversos* were able to pursue their political agenda, due to Laínez's numerous travels outside Rome and his premature death ([6]).

Another reason New Christian wickedness (in Palmio's view) thrived under Borja's generalate was Borja's exposure to *converso* monastic influences before his entrance into the Society.[160] He thus altered the spirit of Ignatius, whose

---

[159] Another source for this information are the anti-Semitic and anti-*converso* texts of the Portuguese assistant general, Manuel Rodrigues, entitled "De baptizatis ex progenie Iudaeorum," or "De gente bizcayna" (ARSI, Inst. 186e, f. 338r): "Replena est Hispania Iuda[e]is, ut feratur Regem Philippum dixisse Societatem esse synagogam Iudaeorum;" Lorenzo Maggio's "De unione animorum in Societate: restauranda e servanda" (ARSI Inst. 178, f. 155v); and an anonymous petition to bar the conversos (ARSI, Inst. 184 II, f. 356r): "Quod ad bonum nomen attinet, Romae adest, qui asserit Societatem in Hispania apellari Marranada per congregationem Marranorum, sic enim appellant Iud[a]eos. Adest etiam in Romana provincia [this is Petrus de Mouria, brother of Christophorus, a high royal official] quem Rex Catholicus reprehendit quid ingressus fuerit Societatem dicens Entrastes en una sinagoga (o relegión) de Judíos, hoc est ingressus es in sinagoga Iudaeorum." On the relationship between Phillip II and *conversos*, see Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna* (Madrid: Mapfre, 1993) p. 61: "Parece evidente que los reyes de España nunca sintieron el problema converso de la forma primaria y elemental que se advierte en la mayoría de los españoles de su tiempo. Desconfiaban en ellos como grupo, pero apreciaban las cualidades de muchos y se sirvieron de ellos sin los remilgos ridículos cada vez más extendidos. Lo hizo Fernando el Católico, y también Felipe II sabía hacer excepciones a la ley de la limpieza."

[160] No doubt Borja was influenced by Spanish monasticism: before entering the Society he was in close contact with Salvador de Horta, Pedro de Alcántara, and Juan de Tejeda who was his companion in Gandía. The influence of the *converso* Tejeda is mentioned by Palmio in his autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 33sq). Borja made the spiritual exercises with Oviedo, who was renowned in the Society for his monastic inclinations (see Manuel Ruiz Jurado, S.J., "Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549," *AHSI* 43 [1974] 217-66). Borja also counseled Teresa of Ávila on the subject of methods in prayer. Unable to attend the First General Congregation, he addressed a memorial to the fathers in which he proposed an extend time for prayer, and certain mandatory penances within the Society. This memorial did not arrive on time, but the newly elected Laínez rejected Borja's suggestions. Interestingly enough, Palmio accused the *converso* novice master in Rome, Alonso Ruiz, who was appointed by Borja, of the same

purity Borja's assistants (Palmio above all) tried to preserve. In Palmio's view, four other New Christians, holding influential posts in Rome, also represented these insidious views: Dionisio Vázquez, Cristóbal Rodríguez, Alonso Ruiz, and Diego de Ledesma. The last devised a plan regarding the Roman College that Palmio himself as assistant for Italy opposed ([7]-[8]).

The spirit of Borja stood in contrast to that of Araoz, who in Palmio's eyes was "a man of sound judgment and singular virtue" ([4]). Borja's spirit produced a division between New and Old Christians in Spain that affected the Society in Rome, where "in previous times not even a word of such a division had been heard and one lived with a simplicity, union, and peace comparable only to that described in the Acts of the Apostles ([9]). The division of the Society into two parties led respectively by Araoz and Borja was so profound that before the Second General Congregation, a booklet describing the conflict with a long list of the names of New Christians, was presented to Pope Pius IV. The pope, Palmio continued, appointed Cardinal Borromeo to investigate the crisis ([9]).

The cardinal consulted Palmio, whom he "trusted very much" ([10]); Palmio recommended that he allow the Jesuit congregation then about to convene to treat the problem. But to Palmio's dismay, the crisis remained unresolved: under the elected Borja "the number and the authority of neophytes increased" ([10]). Things went from bad to worse that resulted in new scandals during the Third General Congregation ([10]).

The problem of New Christians went back, Palmio pointed out, to the very beginnings of the Society. As Ignatius's advisor, he noticed it; he mentioned some "troubled and tempted" New Christian Jesuits to Laínez, whom he considered a saint, but, as the First General Congregation demonstrated, nobody wanted to listen ([11]). Bobadilla finally dismantled the New Christian "triumvirate" in Rome:[161] many resented their rule, which they regarded as

monastic tendencies. The most famous *converso* Jesuit representing monastic tendencies in the period of our consideration was Juan Bautista Pacheco (see above). These tendencies were contrasted by a group of French Jesuits known as Confrères de la Voie Candide (see Fois, "Everard Mercurian," p. 18).

[161] To my knowledge, Palmio's memorial (and autobiography) is the only document that interprets the crisis after Loyola's death in terms of the *converso* conflict. On different interpretations of Bobadilla's discontent, see *DHCJ*, I, 464-65; Scaduto, *Il governo*, pp. 45-47; and Bangert, *Jerome Nadal*, pp. 179-92. Ironically enough, Araoz, portrayed in Palmio's memorial as the head of the anti-*converso* party, claimed that Bobadilla was of Jewish origins (see Mir, *Historia interna documentada*, I, 332).

despotic–"they proceeded not as fathers but as masters" ([12]).[162] This is why when Palmio came back to Rome from Milan during his first year of assistancy [1565-6], he found there only quarrels and complaints–"our primeval peace and union, for which the Society had been admired, was now gone" ([12]).

Other causes followed directly upon the first: according to Palmio, the second and third causes of the troubles were "asperity and too much inequality in the Jesuit government," for "New Christians were convinced that only Spaniards could govern the Society" ([13]).[163] In this section Palmio accuses the Jesuit central government, which was in New Christian hands, of preferring Spaniards (especially those of Jewish origin) in the promotion to the profession of four vows, and consequently to high administrative offices.[164] Palmio

---

[162] Interestingly, in Bobadilla's memorial to Pope Paul IV it was Loyola who was accused of authoritarianism: "Ignatio [...] era Padre et padrone absoluto et faceva quanto voleva" (MHSI, *Nadal*, IV, 733). The three Jesuits governing the Society during the interregnum between the death of Loyola and the election of Laínez as vicar general were Polanco, Nadal, and Madrid. In his memorial to the governor of Loreto, Gaspare de' Dotti, written from Rome in 1557, Bobadilla pointed out that "Laínez è buono, ma lasciarsi governare di due figlioli suoi, i quali l'hanno precipitato in tanti errori, come vedrà per l'allegata." The mentioned attached document is Bobadilla's "Disordini fatti in poco tempo in questo malo loro governo." In it, its author wrote in the first paragraph that "li tre, Laynez, Polanco et Natal [...] si separorno per parecchi giorni, et trattavano tra loro le cose, et non in publico con la [prima] congregatione" (MHSI, *Nadal*, IV, 105-06). Note that this accusation is similar to what Palmio wrote about the role of *conversos* during the Third General Congregation: "[Polanco] si vedeva ritirarsi con Madrid, Natale, Ribadenera et altri Spagnuoli, il che ci dava non poco da pensare" ([25]). It is uncertain, thus, about which triumvirate Palmio is speaking here: Polanco-Nadal-Madrid or Polanco-Nadal-Laínez? Given that Palmio writes on Laínez in this document in a very positive way, it is more likely that he had in his mind the former troika. At any rate, Polanco and Nadal are the main actors of these events. Interestingly enough, Palmio does not reveal Nadal's *converso* identity directly in his memorial, but he states about the triumvirate that "non si sapendo se non da pochi che erano neofiti."

[163] This accusation suggests why Palmio could ally with some Portuguese Jesuits against the *conversos* during Third General Congregation (see below [28]). After the crisis with the first provincial of Portugal, Simão Rodrigues, the next provincial appointed by Loyola in 1552 was the Spaniard Miguel de Torres (1509-93), who was reappointed for two additional terms (1555-61). He was later rector in Lisbon, where he was queen's confessor (see *DHCJ*, IV, 3824). Borja also named the Valencian Diego Miró vice-provincial of Portugal in 1563 and assistant general for that province for his entire generalate (1565-72). As such, he participated at the congregation. On Portuguese-Spanish tensions fueled by the patriotism of the former, see Nuno da Silva Gonçalves, S.J., "Jesuits in Portugal," in McCoog, *Mercurian Project*, pp. 719-20.

[164] Miriam Bodian, in her *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), described how the *converso* community of Amsterdam that converted back to Judaism was proud of its Spanish *grandeza* (p. 86) in spite of the persecutions inflicted to their community in Iberia. Perhaps the same kind of Spanish national pride assimilated by the Jesuit *conversos* fueled their pro-Spanish policy. Also Alcalá indicated "an inextinguishable Hispanism" as one of the five reasons why a Jew might convert to Christianity (see

complains that because the two non-Spanish assistants to the general, Mercurian and himself (the other two, Nadal and Miró, were Spaniards), were so often out of Rome, Borja surrounded himself in Rome with members of the New Christian lobby, which had more authority and influence than his official assistants. This lobby comprised Polanco, Madrid, Vázquez, Ruiz, Rodríguez, Solier, Ribadeneyra, Ledesma, Parra, and Sá. According to Palmio, the leaders Polanco, Vázquez, and Madrid urged the appointment of Spaniards to positions in non-Spanish provinces, e.g. Portugal, Germany, France, Flanders, and Italy ([13]).

The author provides details of how Spaniards sought to dominate in this way in Lombardy, where Palmio had been the superior provincial. He accuses Polanco of taking advantage of Borja's illness to promote Ribadeneyra to the office of provincial there and recounts how he successfully convinced Borja that the Italian Leonetto Chiavone[165] was a better candidate for that position ([14]).

Given that only Jesuits admitted to the profession of four vows had an active voice during general congregations and could hold governmental positions, Palmio argues that Spaniards were particularly eager to be admitted to that profession by meeting its main requirement: the study of theology for four or at least three years ([15]). The author feels offended above all by the admission to this profession of New Christian candidates who were less respected than some Italian Jesuits. Such was the case of Luis Mendoza,[166] Gaspar Hernández, and [Antonio] Trancoso,[167] vis-à-vis Fulvio Cardulo[168] ([16]). According to Palmio, the despotic rule of Spaniards was the reason for the congregational decree stipulating that future superior generals govern with a paternal and not

---

Melammed, *A Question of Identity*, p. 16). Yet, we have to keep in mind that the disturbing preference of Spaniards was an obvious feature of the generalates before Borja. Loyola admitted to the profession of four vows 38 Jesuits (minus the first companions), fourteen of whom were Spanish, and only eight Portuguese, nine Flemish, four Italian, and three French. Under Laínez out of seventy-four admitted thirty-two were Spanish, and only nineteen Portuguese, eight Italian, six German, five French, and three Flemish (see MHSI, *Nadal*, II, 502 and Scaduto, *L'azione*, p. 802).

[165] *1525 Vicenza; SJ 3.v.1559 Rome; †10.x.1572 Milan. He was appointed provincial of Lombardy (Scaduto, *Catalogo*, p, 31).

[166] *1533 Almazán; SJ ix.1554 Rome; †1.ii.1595 Madrid (Scaduto, *Catalogo*, p. 97 and Astrain, *Historia*, III, 629, 637-38). Perhaps he was a nephew of Diego: his sister, María Coronel, married Juan Hurtado de Mendoza, who belonged to the most prominent family of the town, and had with him two sons who would follow their uncle Diego's vocation in the Society.

[167] *1534 Moncon; SJ 7.viii.1550 Coímbra; dis. 21.iii.1568 Barcelona (Scaduto, *Catalogo*, p. 147). Contrary to what Palmio may have thought, he was a Portuguese and not Spanish *converso*.

[168] *1529 Narni; SJ viii.1546 Rome; †15.v.1591 Rome (*DHCJ*, I, 658).

a despotic spirit ([17]).[169]

To support his argument further, Palmio quotes several examples of "bad behaviors" of Spanish (or New Christian) Jesuits in Italy: the story of Juan Gurrea, whom Palmio as provincial did not allow to "stay out until six or seven o'clock in the morning, going to parties and watching cavaliers and ladies play" ([18]) as he was accustomed to doing, and that of Ribadeneyra's relative, Juan Hurtado,[170] or Rodrigo Mena, both of whom left the Society in the wake of many scandals. In this paragraph, Palmio depicts himself as a superior who treated his subjects equally, since, as he wrote, the Italians who "did not want to be corrected and accept paternal reprimands" were also dismissed ([18]). The major source of scandals was Palmio's main target, Dionisio Vázquez, who as the rector of the Roman College, tried to imprison two Jesuit students, Camillo Carga, a papal prelate's brother,[171] and a certain Portuguese named Roboredo ([20]-[21]). Palmio describes Vázquez as a "New Christian of ugly appearance, and more important, full of duplicity and deceit" ([20]). When asked by Borja why he disliked him, Palmio replied plainly that he was ambitious, "his face is so ugly that he seems to be a Moor, and he has this fearful leer when you look in his eyes" ([20]). According to Palmio, Borja, in spite of being a very religious and virtuous man, gave Vázquez excessive credit and kept promoting him, removing him from Rome but appointing him vice-provincial in Naples ([21]).

Palmio, however, wanted to make clear that he made an unambiguous distinction between good Spaniards (Old Christians) and Spanish neophytes: the former "know very well that we love them from the bottom of our heart" ([22]). They realized during the Second and Third General Congregations that "all their and our evils proceeded from neophytes and especially from those who governed in Rome [...]. The neophytes want to dominate everywhere and this is why the Society is agitated by the tempest of discords and disagreements" ([22]). The inequality of nations, continues Palmio, was especially evident during the Third General Congregation: out of 47 electors, 28 were Spaniards. A few

---

169 It was rather a questionnaire that was given to electors for investigating who was most apt for the office of superior general: "Is one to believe that [...] will govern the Society in a paternal manner, and not in tyrannical one, to use the words of Reverend Father Laínez, of holy memory, so that subjects have easy access to him and that they would happily in the Lord wish to open their hearts to him in confidence" (Padberg, *For Matters of Greater Moment*, p. 136).

170 I was unable to identify this person. The only Hurtado dismissed from the Society mentioned in Ribadeneyra's letters is certain Jerónimo (MHSI, *Ribadeneira*, I, 796).

171 *S. Daniele del Friuli; SJ vii.1564 Parma; dis, 24.iv.1568 Rome (Scaduto, *Catalogo*, p. 27). Palmio does not mention his dismissal. His brother, Giovanni, was a prelate in the administration of Pius IV and Gregory XIII. See Scaduto, *Il governo*, p. 492 and Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia* (index).

weeks before this congregation, Polanco informed the pope that "the only candidate apt to become general would be chosen by Spaniards" ([23]). The pope, advised by some cardinals and both Iberian monarchs, wanted to prevent the election of any Spanish ([23]). But some cardinals, one of them consulted Palmio, wished to investigate further into the proceedings of the congregation and asked the pope to set up a committee of two cardinals for this purpose ([24]). Having gathered from them the information, continues Palmio, the pope summoned Polanco and asked him to make sure that no Spanish candidate be elected general.[172] Polanco's reply did not satisfy the pontiff. Polanco was as a result instructed by Cardinal Alessandro Farnese to obey and not make too many excuses. Polanco remained agitated, but he did not talk about the incident to other assistants general. He was seen instead, relates Palmio, talking to Madrid, Nadal, Ribadeneyra, and other Spaniards. That aroused in Palmio additional suspicions about Polanco. In order to confirm the latter's conspiracy he lists a number of compromising episodes ([25]).

After the death of Cardinal Otto Truchsess von Waldburg, the pope received Palmio and Canisius at his residence in Frascati. Throughout the audience, the pope interrogated Palmio about the general congregation then being planned. When the pope heard about the dominance of Spaniards,[173] he put his hand on Palmio's shoulder and said, "It is unnecessary that one nation prevail over

---

[172] According to Fois, the pope suggested during that audience the name of Mercurian for the generalate (see Fois, "Everard Mercurian," p. 21).

[173] The only Italian provincial was Francesco Adorno (Lombardy). Other Italian provinces were governed by Spaniards: the Roman province by Alfonso Ruiz, the province of Naples by Alfonso Salmerón, and the province of Sicily by Jerónimo Doménech (we should recall that Naples and Sicily were politically under the Spanish rule in the sixteenth century). There were twenty-one other Spaniards present (nine from Spanish provinces, seven from non-Spanish provinces, four from the general curia in Rome, and one by reason of seniority): Diego Avellaneda (representing Austria), Pedro Bernal (Andalusia), Nicolás Bobadilla (as the Society's co-founder), Antonio Cordeses (Aragon), Miguel Gobierno (Toledo), Luis de Guzmán (Toledo), Cristóbal de Madrid (general curia), Gregorio de Mata (Andalusia), Diego Miró (provincial of Portugal), Juan de Montoya (former provincial of Sicily), Jerónimo Nadal (general curia), Baltasar Piñas (Aragon), Alonso de Pisa (Austria), Juan de la Plaza (Andalusia), Juan Alfonso de Polanco (vicar general), Antonio Ramiro (Naples), Pedro de Ribadeneyra (general curia), Juan Suárez (Castile), Miguel de Torres (Portugal), Dionisio Vázquez (Naples), and Pedro Villalba (Aragon). Six Jesuits from this list are mentioned in the memorial as *conversos*. But others also were, such as the Portuguese (not a Spaniard, as it would seem from the spelling of his name) Manuel López, who was the superior provincial of Toledo (see the biographical note below), Diego Avellaneda, and Alonso de Pisa. One wonders whether Juan de la Plaza and Juan de Montoya were of *converso* background. The former was close to Teresa of Ávila; as novice master he admitted many *converso* disciples of Juan de Ávila and his socius was the *converso* Alonso Ruiz (mentioned by Palmio); after the election of Mercurian he was sent by the latter to distant Peru where he died in 1592 (see *DHCJ*, III, 153-54). Palmio harshly criticized him in his autobiography.

another" ([26]). Palmio gave Polanco information about their audience with the pope, to which the latter reacted with embarrassment. After Polanco and others went to the pope to ask his blessing for the congregation, the pope asserted that Polanco ambitioned becoming general. Once again Palmio compiled a list of episodes to prove it, among them the accusation that Polanco forced Borja, who was dying, to continue his return trip to Rome despite his physical state ([27]).[174]

In the following paragraph ([27]), Palmio returns to the causes for unrest. The fourth cause was the delegation of the Portuguese fathers who presented to the pope letters from Kings Sebastian and Philip, and the Cardinal Infant Henry, who strongly insisted that no New Christian candidate become the general of the Society. They realized the risk that Polanco could be elected. This caused the pope to send Bartolomeo Gallio, Cardinal of Como, with the order that no Spanish candidate be elected general.

Before narrating what he labeled the "success" of the congregation, Palmio provides information about its preceeding events ([28]), focusing again on Polanco, who undermined the order of the pope by asking the congregation whether they had to obey. Polanco sent a delegation to the pope to ask that the election be free. Among the chosen delegates were Leão Henriques, who brought the aforementioned letters from Portugal.[175] The pope, continues

[174] This accusation, which was also suggested by the Portuguese assistant general, Manuel Rodrigues, in his "De hominibus baptizatis ex progenie Judeorum" (ARSI, Inst. 184/II, f. 365^{r}) seems groundless. When Polanco reached Borja in Ferrara in June 1572, the latter was recovering from illness. At the beginning of August, the physicians allowed Borja to continue his return trip to Rome. He departed from Ferrara on 3 September towards Loreto. There, the physicians were consulted again and Borja proceeded to Macerata, where Polanco had to remain because he fell ill himself. Borja continued his trip without Polanco and arrived to Rome on 28 September. Two days later Borja died. The professed fathers of Rome elected a new vicar general, Polanco, even before the elected arrived to Rome, recovered from his illness in Macerata (see Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia*, pp. 403-06).

[175] Along with Leão Henriques were Hoffaeus, Maggio, Oliver Mannaerts, and Canisius, but not Palmio (see Padberg, "The Third General Congregation," p. 54). "Prepared to obey, they, nonetheless, offered reasons for their request. The papal order contravened the Jesuit *Constitutions* in an extremely important provision. It would be difficult for the delegates to fulfill their oath to choose the person best suited to be general under the papal restriction. It could open the way to ambitious scheming for the office. The person elected would be in the difficult situation of knowing that he had been named, as it were, by force, and the members would find it equally difficult to obey someone imposed on the by outside pressure. It would seem as if the Pope favored some nations and turned away from others. Friendship and concord within the Society could be supplanted by disagreements and national hatreds. The faithful could be scandalized by the exclusion from the generalate of a nation to which the Society owed so much. Heretics would rejoice to hear of divisions in the Society. On the other hand, Catholic princes would attempt to take this opportunity to split the Society, removing their subjects from obedience to the general judging that their nation was discriminated against because of such exclusions. Gregory was reluctant to rescind his own

Palmio, conceded the request but only on the condition that in the case of the election of a Spanish candidate, he would be informed before his confirmation, for "to be honest, his intention and that of the kings and the congregation was not to prevent the election of a Spanish candidate, but to prevent the generalate from ending up in hands of a New Christian" ([28]). The day after, the congregation elected the Walloon Everard Mercurian, who had been an assistant to Borja. Palmio was also elected assistant.

The fifth cause Palmio attributes to Polanco's assertion that the election of Mercurian was orchestrated ([29]). Furthermore New Christians proposed a decree that would prohibit the future exclusion of a New Christian candidate.[176] The Portuguese lobby proposed a decree that would do just the opposite: exclude New Christians from the position. The New Christian party, continues Palmio, conspired to put pressure on the pope to approve their plan; they were assisted by an unnamed cardinal. Further they complained of the suspicious nature of the election both of Mercurian and of the assistant for Portugal. To inquire into these allegations, Mercurian set up a five-member committee.[177] The investigation confirmed the legitimacy of the elections. The congregation consequently asked Mercurian to accept neither decree, so that "peace and union be maintained" ([29]).

In their failure to obtain the decree, Palmio sees the motive for subsequent New Christian opposition to the Jesuit administration in Rome, and their desire, with the help of the Spanish king, for "the separation of Spain from obedience to the general." The "main author of this evil enterprise" was Dionisio Vázquez ([30]). Palmio assigns the penultimate cause of the Society's troubles to a "great

order, but finally told the delegation that the congregation was free to elect whomever they chose, but that it remained his personal desire that he be a non-Spaniard. If, nonetheless, they elected a Spaniard, he wanted to be informed before any public announcement" (Padberg's paraphrase of minutes from the congregation in ARSI, Congr. 20b, f. 210ʳ in "The Third General Congregation," pp. 54-55).

[176] In his autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 90ʳ), Palmio argued that the promotion of this decree would be to "canonizzare i nuovi Cristiani." From another place (f. 98) it looks like this decree was suggested by Salmerón: "il Padre Salmeron in camera mi fece grande instanza che subito io facessi un decreto per il quale si determinasse che in posterum non si potesse raggionare de genere et che si facesse scommunicare a chi facesse il contrario et che subito l'altro giorno lo publicasse in congregatione sotto l'autorità di Sua Santità." Mercurian opposed the decree, because in his view it was against the pope's mind. This account fills the gap in the congregation's minutes. Only Sacchini's *Historiae Societatis Iesu*, written a half-century after the event, narrated the discussion on the two anti- and pro-*converso* bills (see Padberg, "The Third General Congregation," p. 56).

[177] Fois lists only four names: Salmerón, Francesco Adorno, Claude Matthieu, and Miguel de Torres (see Fois, "Everard Mercurian," p. 24).

misdeeds" of Mercurian: his defense of the insolence of Giulio Mazarino[178] toward Cardinal Borromeo; his persecution of two Jesuit fathers who had complained to the pope about his demeanor; and his inability to defend himself against memorials written against him and the Society to King Philip of Spain ([31]). The final evil was the process by which the Roman College, "where our evils were born," was subsidized ([30]-[31]).

Conclusion

The unbalanced structure of the memorial, in which five of the seven reasons for the Society's problems are attributed to the *conversos*, clearly reveals Palmio's intent to ridicule the *converso* Jesuits and make them the scapegoat for many of the troubles then experienced by the Society. In blaming the *conversos*, Palmio employs a brilliantly biased language. New Christians, who to Palmio are still Jews,[179] are overly ambitious, insolent, Janus-faced, pretentious, despotic, astute, terrible, greedy for power, and infamous. Some of these features can be seen, according to Palmio, in their ugly physiognomy, as is the case of Dionisio Vázquez ([20]). To describe the *converso* group, the author often uses the disparaging expression, "this sort of people" ([3]-[5], [8]). Their presence in the Society is a story of conspiracy and deceit. For Palmio, the only good Spaniards are Old Christians ([22]). Employing the rhetoric of *aurea prima aetas*–the Ovidian nostalgia for better old times–Palmio accuses the *conversos* of banishing the simplicity, peace, and union that characterized early Jesuit life in Italy. To give authority to his argument, Palmio often quotes biblical passages, mostly from the New Testament Epistles of Paul, which is paradoxical, given that the author of these letters was the most influential Jewish convert in the history of Christianity. Ironically enough, Palmio quotes those parts of Paul's epistolary that declare the unimportance of ethnicity within Christian communities (Galatians 3:28 and Colossians 3:11). Palmio's recommendation can be summarized thus: if the *conversos* are the root of the major troubles within the Society, the Society must follow the example of the Church of Toledo, the Inquisition, and other, older religious orders in Spain ([3]) by introducing purity-of-blood legislation. Acquaviva eagerly followed Palmio's suggestion.

---

[178] *1544 Palermo; SJ 12..iv.1559 Palermo; †12.xii.1621 Bologna (*DHCJ*, III, 2589). Borromeo invited him to preach in the cathedral of Milan (1579). His harsh language and criticism of the cardinal scandalized some and sparked a painful conflict between the two. For the documentation of his process, see ARSI, Hist. Soc. 164; Rurale, "Carlo Borromeo," pp. 559-605.

[179] It can be deduced from Palmio's description of the *converso* superior general Laínez: "Erat enim vir iste ex filiis Abraham non secundum carnem, sed secundum spiritum et verus Israelita in quo dolus non erat" ([6]). And Laínez' family was Christian already since four generations.

In their writings on Palmio, two major Italian Jesuit historians, Pietro Tacchi Venturi[180] and Scaduto,[181] did not mention his anti-*converso* attitude. The former published parts of Palmio's autobiography, but not those that reveal his discriminatory lobbying. The latter knew both his "moving" autobiography and the memorial, yet never discussed the ethnic tensions contained therein. Indeed, in his lists of the primary sources used, Scaduto either omitted the codex Institutum 106[182] or bypassed the part containing the memorial.[183] The Belgian Jesuit historian Jean-François Gilmont[184] also omitted some of Palmio's autobiography.[185] A laconic note about the resemblance between the latter part of Palmio's autobiography and his memorial, made by the renowned Spanish Jesuit historian Cándido de Dalmases,[186] editor of a volume in the series *Monumenta Historica Societatis Iesu,*[187] makes clear that he knew the content of Palmio's memorial. However, he never discussed it. Finally the memorial will be brought to light.

TEXT

[92r] **[1]** Descritione delle cause dalle quali sono procedute le discordie con molti mali et inconvenientii che tuttavia ci affliggono nella Compagnia, acciò essendo intese, si preghi Iddio che c'illumini per rimediare come conviene et è necessario per servitio e gloria sua.

[2] Meritamente vi contristate et vi affligete per la turbatione grande e divisione che in questi nostri tempi vedete essere scoperta nella Compagnia nostra che dal principio suo visse insino adesso in somma pace et unione, almeno in queste nostre bande.[188] Et vi maravigliate d'onde sia proceduta et entrata fra noi questa peste, ma conviene raccordarsi di quella parabola del

---

180 *12.viii.1861 San Severino Marche; SJ 12.xi.1878 Cossé-le-Vivien; †18.iii.1956 Rome (*DHCJ*, IV, 3684).

181 *25.iii.1907 Mussomeli; SJ 15.xi.1922; †20.viii.1995 Rome (*Catalogus defunctorum in renata Societatie Iesu (III) 1986-2000* [Rome: Curia Praepositi Generalis, 2001] p. 89).

182 See Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia*, p. 20* and *L'azione*, p. xvi.

183 See Scaduto, *Il governo*, p. xx.

184 *30.iii.1934; SJ 14.iv.1950; dis. c. 1965. Gilmont was a member of the Southern Belgian province. He studied ecclesiastical history in Rome in the early 1960s. He was last listed in the catalogue for 1964. At the time dates of dismissal were not recorded in catalogues.

185 See Gilmont, *Les Écrits spirituels*, pp. 39-40.

186 *5.vi.1906 Barcelona; SJ 25.v.1921; †25.viii.1986 Rome (*Catalogus defunctorum*, p. 22).

187 See MHSI, *Fontes narr.*, III, 154, n. 9.

188 That is in the assistancy of Italy, for which Palmio was the superior general's assistant.

Signore: E havendo seminato nelle campagne sui bellissimi semi, "cum dormirent homines, venit inimicus homo et superseminavit zizania,"[189] che hora apertamente si vedono essere nati tra il frumento. Et se desiderate saper **[92']** le cause et le occasioni delle quali s'è servito il demone per suscitare la tempesta della divisione fra noi et incendio delle discordie che ci affliggono, vi dico che sono state molte, ma per adesso vi manifesterò [solo] alcune che sono state le principali et la vera origine dei mali che patiamo. Et tra questi la prima è stata la moltitudine dei neofiti di Spagna.[190]

[3] Et per intendere questo havete a sapere[191] che sono due sorti di h[u]omini nella Spagna: alcuni che si chiamano Christiani vecchi et altri Christiani nuovi che hanno la discendenza loro dai Giudei et dai Mori che si convertirno[192] in Spagna al Christianesimo per gli editti che fece il Re cattolico contra di essi.[193] Et perché da quel tempo insino adesso si sono tra questi huomini scoperti, et tuttavia si scuoprono, persone **[93]** di pessimi costumi, così huomini come donne che sotto nome di Christiani vivono alla Giudaica et alla Moresca,[194] per raffrenar questa diabolica impietà fu introdotta nella Spagna l'Inquisitione così severa; ma, benché quasi ogni anno et di tempo in tempo di costoro si vedono essere abbrugiati[195] e condennati molti, non resta però levato lo scandolo di così grande impietà, perché sempre se ne vedono pullulare[196] in diverse città di Spagna. Di qui è proceduto che è questa sorte di huomini in tanto odio et abominatione nella Spagna, trovandosi le chiese piene di habitelli[197] di costoro

---

[189] Matthew 13:25.

[190] This main argument of Palmio's memorial is repeated below ([22]).

[191] Read: Per intendere questo dovete sapere che...

[192] An old Italian form for convertirono.

[193] It is an allusion to the 1492 decree of the *Reyes católicos*, Ferdinand and Isabella, expelling all Jews who refused to accept Christianity. Palmio seems not to know that Jewish conversions to Catholicism took place already in late fourteenth (1391) and through the fifteenth century, or even earlier (see Introduction). Indeed, almost all *converso* Jesuits were descendants of Jews who had already converted before the expulsion.

[194] Read: che vivono alla giudaica o alla morisca.

[195] Read: bruciati.

[196] Read: perché di loro se ne vedono ancora pullulare molti...

[197] By *habiteli* Palmio means here *san-benito*, a penitential garment of yellow cloth, resembling a Benedictine scapular in shape, whence the name. It bore a red St. Andrew's cross before and behind. See Lea, *History*, III, 172: "The custom of suspending in the churches the *habitelli* or *sanbenitos* of the reconciled and relaxed seems to have been borrowed by Italy from Spain, at least in some places. It is to the credit of the Roman Inquisition that it disapproved this barbarous practice, as appears from a decree of 1627 ordering them to be removed from the cathedral of Faenza and to be secretly

che sono [stati] condennati dall'Inquisitione. Per questa causa si dice che quasi tutte le religioni[198] in Spagna (dopo d'havere esperimentato **[93ᵛ]** che dove era alcuno di costoro, non si poteva vivere in pace, oltra i scandali[199] che da essi procedevano et le infamie che per conto loro pativano) hanno determinato di non accettar persona alcuna che si possa sapere che habbia discendenza da costoro. Per questa istessa causa alcuni anni sono che furono esclusi dalla chiesa Toletana che determinò con gravissimi decreti che in quella non potessero haver dignità alcuna.[200]

[4] Per la nota che patisce questa sorte di gente nella Spagna la felice memoria di Nostro Padre Ignatio nel 3° capo dell'Essame generale volse che alli Spagnuoli che entravano nella Compagnia particolarmente si domandasse se erano nuovi Christiani, pretendendo egli che da questa sorte di gente se ne ricevessero molto pochi et che fossero nella **[94]** Compagnia sempre conosciuti. Et quelli che furono ricevuti allhora sempre li tenne fuori di Spagna. Et di qui nacque che dovendo mandare alcuni nella Spagna et altri al Re Giovanni di Portogallo per le Indie, non volse mandar se non Christiani vecchi. Et così in Spagna mandò il Padre Antonio Araoz,[201] Biscaino,[202] huomo di gran giuditio et di singolar virtù, come dicono tutti quelli che l'hanno pratticato e conosciuto; al Re Giovanni di Portogallo mandò Maestro Simón Rodrighez, Porthoghese, che piantò con la bontà et virtù sua la Compagnia in Portogallo, et il Padre

burnt." In his autobiography, Palmio mentions the *habitelli* of Francisco de Toledo's grandparents hung in a church of Cordova: "L'Ambasciatore di Spagna sentendo questi ragionamenti sparsi per la Corte disse al Papa che quest'huomo era novissimo cristiano et che erano in Cordova abitelli dell'Avo et altri suoi parenti" (ARSI, Vitae 164, f. 24ʳ).

198 "Religione" means here religious order, such as Jeronymites, Dominicans, Franciscans, and other.

199 Significantly, the term *scandali o scandalizzare* is employed by Palmio ten times in this memorial.

200 Palmio refers here to the *limpieza de sangre* statutes (see Introduction).

201 Compare with Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 17ʳ and 109ᵛ).

202 It seems that by indicating Araoz's Basque origins Palmio tried to underscore his blood purity since the Basques were known to be proud of not having any Jewish antecedents. The *ordenanzas* of Guipúzcoa promulgated in 1527 prohibited residence of *conversos* in their province as well as marrying them (see Sicroff, *Les controversies*, p. 117, who observes that to say *vizcayno* was an indirect way to say old Christian). Telling is Loyola's answer during the Inquisition's trial in Alcalá: "Otras observancias del sábato las ignoro, ni en mi tierra suele haber judíos" (MHSI, *Fontes narr.*, II, 548). However, the absence of Jews and *conversos* from the province of Guipúzcoa was a myth as José Luis Orella Unzué has demonstrated in "La Provincia de Guipúzcoa y el tema de Judíos en tiempos del joven Iñigo de Loiola (1492-1528)," in Juan Plazaola, S.J., ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo: congreso internacional de historia (9-13 septiembre, 1991)* (Bilbao: Mensajero/Universidad de Deusto, 1992) pp. 847-68.

Francesco Saverio in luogo del Padre Bobadilla[203] (che trovandosi ammalato gravamente, non poté, come era designato, andare in quella missione). Et giunto **[94v]** che fu in Portogallo, se ne andò alle Indie, dove da Dio era destinato. "Et huius memoria erit semper in benedictione sanctorum"[204] per la gran santità sua. Et fu egli il Padre che condusse il Giapone alla luce dell'Evangelo.

[5] Hora, se questa gente si fosse tenuta bassa, come si era cominciato, et non si havesse lasciato crescer tanto nella Compagnia, com'è cresciuta, sarebbe senza dubbio libera da tanti mali che in questi nostri tempi l'affliggono et la travagliano. Come adunque questo è avvenuto? Fatto che fu il Padre Francesco Borgia di buona memoria Commissario in Spagna[205] (cosa procurata troppo astutamente dai nuovi Christiani che pensorno,[206] con l'autorità di questo padre et con favore che speravano[i] da **[95]** lui, [di] dover prevalere a Christiani vecchi et a tanta presuntione non si sarebbono[207] mai alzati, perseverando il P. Antonio Araoz nell'offitio del Commissariato che gli era stato dato dalla buona memoria del P. Ignatio, et l'haveva tenuto insino all'hora), fece, *specie recti* ingannato, come fermamente crediamo, due cose totalemente contrarie a quello che sempre haveva fatto con gran giuditio et prudentia il P. Araoz. La prima fu che si dette supra modo a moltiplicar collegiatti[ii] degli alcuni che erano di gran disturbo alla Compagnia [e che] già si sono lasciati. La 2ª fu che aperse talmente la porta a questa sorte di gente che quasi non si riceveva allhora altre persone in Spagna, perché Christiani vecchi, vedendo tal cosa, fuggivano [dal]la **[95v]** Compagnia. Et per la multitudine dei neofiti che in quella si ricevevano la chiamava il Re "sinagoga de gli Hebrei," come da persone d'autorità è stato detto et affermato. Et perché le altre religioni[208] non li volevano, per la facilità grande del P. Borgia[209] [di ammetterli], correvano a lui. D'onde è avvenuto che la Compagnia

---

[203] Palmio mentions Bobadilla one more time in this memorial ([12]) as the main opponent of the converso rule in the central government of the Jesuits after Loyola's death (1556).

[204] A paraphrase of Ecclesiastes 45:1.

[205] A commissary's job was to supervise the superiors provincial of a region; in this case Borja supervised the three provincials of Spain and that of Portugal, among them Araoz. He was appointed for this office by Loyola in 1554 and relinquished it under Laínez in 1559. During his trip to Iberia as commissary, Borja was accompanied by Dionisio Vázquez (see below [8]).

[206] *Pensorno* is an old-Italian *passato remoto* form for *pensarono*

[207] *Sarebbono* is an old-Italian conditional form for *sarebbero.*

[208] Meaning: religious orders. See above [3].

[209] See the meaningful title of the chapter dedicated to this issue in Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 13v): "Dell'inganno del Demonio col quale procurò sotto prestesto di santità introdurre uno spirito nella Compagnia molto diverso da quello che per mezzo d'Ignatio gli haveva communicato Dio N[ostro] S[ignore]." Palmio attributes this infidelity to the influence exercised over Borja and other Jesuits by a certain *converso* frate from Andalusia called Giovanni [Juan de

in ogni banda si trova piena di questa gente. Et benché il P. Antonio Araoz, considerando il danno che di qui ne riceveva a la Compagnia gagliardamente, s'opponesse et contradicesse, nientedimeno non poté mai fare cosa alcuna et impedir che le cose cominciate dal P. Borgia non andassero tuttavia avanti, perché quelli che governavano in Roma erano quasi tutti neofiti.

[6] Il buon Padre Lainez che veramente era un **[96]** santo,[210] pieno di singular virtù et d'eccellentissima dottrina, ancora che havesse descendenza da costoro, come egli stesso disse, assignando questa causa quando lo volsero far Generale per liberarsi da questo carico[211] ("erat enim vir iste ex filiis Abraam non secundum carnem, sed secundum spiritum: et verus Israelita in quo dolus non erat"),[212] vedendo i mali che cominciavano a pullulare nella Compagnia et troppo apertamente manifestare, desiderò provedere, acciò non andassero avanti et non facessero maggiori radici, massime quando si accorse che quelli che gli stavano appresso non camminavano bene, ma prevenuto dalla morte non vi poté far altro. Nel[iii] principio però del suo generalato, perché [e]gli credeva [ciò che] **[96ᵛ]** gli persuasero: che era bene quello che faceva il P. Borgia, procurando parimente alienarlo da P. Antonio Araoz. Et perché quando buon Padre attendeva molto alli studii et si trovò occupato e nella Francia[213] e nel Concilio di Trento, et in altre cose di grandissima importanza,[214] non fu [a] questi

---

Tejeda]: Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 13ʳ⁻ᵛ). On 13ʳ: "che era tenuto huomo di grandissimo spirito et estimato da Francesco de Borja, che entrasse nella Compagnia et per l'affettione che li portava porcurò con ogni diligentia di farlo fare sacerdote et perché ciò non si poteva ottenere in Spagna, lo mandò a Roma da Ignatio."

[210] Laínez is the only *converso* whom Palmio portrays benevolently. Most likely it is due to the fact that the former was instrumental in the latter's vocation to the Society–Palmio decided to make Spiritual Exercises after hearing Laínez preach in his native Parma (see Introduction).

[211] This information is also attributed to Possevino (see MHSI, *Laínez*, VIII, 837).

[212] A paraphrase of John 1:47, Romans 4:1, and Galatians 3:7.

[213] Laínez was sent by the pope to participate in the colloquy of Poissy (1561), from where he headed to Trent. Palmio seems to forget here that Laínez was accompanied there by Polanco. Both would be back in Rome only in December 1564. During these three years of absence, Polanco was substituted by Cristóbal de Madrid, who sometimes was flanked by Ribadeneyra. Both were accused by Palmio of being part of the *converso* conspiracy. On this trip, see Scaduto, *L'azione*, pp. 113-35.

[214] Laínez and Salmerón participated in the Council of Trent in 1546. The two went back there in 1563, accompanied by Polanco and Nadal, after Laínez and Polanco had participated in the colloquy of Poissy. Palmio omits in his memorial the role of Polanco in Laínez's activities in France and Trent. **Nota bene**: all Jesuits who participated in the Council of Trent were Spaniards and at least three fourth of them were *conversos.* On the participation of Jesuits in the Council of Trent, see Mario Amadeo, "La Compañia de Jesús y el Concilio de Trento," *Estudios* 74 (1945) 420-33; Antonio Astráin, S.J., "Los españoles en el Concilio de Trento," *Razón y fe* 3 (1902) 189-206; 289-303; James Brodrick, S.J., "The Jesuits at the Council of Trent," *The Month* 154 (1929) 513-21; 155 (1930) 97-

huomini molto difficile mandare avanti sotto di lui i loro disegni.[215]

[7] Questi mali ancora hebbero accrescimento per la diversità dello spirito in che fu il P. Francesco Borgia instruito da certi frati prima che entrasse nella Compagnia. Et in lui si videro sempre molte cose assai lontane dall'instituto della Compagnia et da quel modo che pretendeva la santa memoria di Nostro P. Ignatio che s'osservasse et si tenesse in essa. Et in effetto, la gente allevata **[97]** dal P. Borgia nella conversation sua a comparation di quelli che furono instituti dal P. Ignatio parevano veramente huomini d'altra religione,[216] dati a cerimonie et apparenze. Et più s'accostavano al vivere monastico e Carthesiano che all'instituto della Compagnia. Et di qui nacque che nel tempo del generalato del P. Borgia[217] [la Compagnia] s'è vista molto alterata. Et assai maggiore alteratione si sarebbe fatta se gli Assistenti[218] unitamente non havessero havuto l'occhio a conservar la purità dell'instituto et la disciplina che lasciò la buona memoria del Nostro P. Ignatio. Et benché potrei qui narrar molte cose che da alcuni, ai quali dava gran credito, gli erano proposte, acciò le introducesse sotto pretesto di conservare i novitii che entravano **[97ᵛ]** nella Compagnia et promovere altri a maggiore perfetione, mi contentarò [di] scrivere una [cosa] sola, d'onde il resto si potrà intendere.

[8] Dionisio adunque Vaschez[219] che fu la rovina della Compagnia Romana et autore di tutti i mali che sono venuti di Spagna, Rodriguez che era Provinciale, Ruiz Maestro di novizzi,[220] Ledesma che leggeva theologia in

---

108; Jacobus Laínez, S.J., *Disputationes Tridentinae ad manoscriptorum fidem edidit et commentariis historicis instruxit Hartmanus Grisar, S.I.* (Oeniponte, 1886); Kazimierz Piwarski, "Sobór Trydencki i jezuici," in Kazimierz Piwarski, ed., *Szkice z dziejów papiestwa* (Warszawa: Ksiazka i Wiedza, 1958) pp. 45-97; and Mario Reguzzoni, S.J., "Un contributo alla storia della pedagogia. I gesuiti a Trento," *La Civiltà Cattolica* 142 (1989) 260-65.

215 See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 19ʳ).

216 Read: di un altro ordine religioso.

217 Between the years 1565 and 1572.

218 The four assistants general elected by the Second General Congregation in 1565 were: Araoz (for Spain), Mercurian (for France and Germany), Palmio (for Italy), and Diego Miró (for Portugal, India, and Brazil). See below [13]. For their profiles as assistants, see Scaduto, *L'opera*, pp. 67-75.

219 Palmio dedicates to Vázquez more paragraphs below ([13], [20-1] and [30]).

220 See Chapter 18 ("Della turbatione causata per il Provincialato di Ruiz e de tanti assistenti che haveva introdutto il Borgia tutti Spagnoli") of Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 33ss.): "homo di bona mente et da bene, ma alevato e nutrito in quella novità di spirito di quel frate Giovanni, di che si è detto di sopra, per il che P. Borgia il [sic] fece Maestro de Noviti in Santo Andrea. [Egli] comentiò a introdure una certa forma di novitiato molto diversa da quella che si servò nel tempo di Ignatio, massimamente in Messina, dove si dette principio alla prima casa de novitii; [...] era più presto conforme al monachismo (33ʳ⁻ᵛ)." One wonders, though, why Ruiz was

Collegio [Romano] con altri di questa sorte d'huomini, sotto certo pretesto di maggior bene gli[221] avevano dato ad intendere che bisognava dividere il Collegio Romano in quattro parti,[222] mettendo in una novizzi del 2° anno, nella 2ª quelli che finivano il novizziato, nella terza quelli che si mostravano più desiderosi della perfettione religiosa [e] nella 4ª quelli che erano inquieti,[iv] assegnando a ciascheduna di queste classi un capo che havesse a **[98]** reggere et a governare. Essendo deliberato di esseguir questo disegno, [Vázquez] se ne andò al Collegio, conducendome solo seco,[223] senza però dirmi che cosa volesse fare. Così, essendosi riposato dopo desinare[224] et havendo chiamati i sodetti padri, in presenza loro mi disse che haveva animo di far tal cosa, giudicando che sarebbe di grandissimo aiuto al Collegio et levarebbe diversi disordini che intendeva essere in quello, ma che desiderava sapere, prima che eseguisse cosa alcuna, il parer mio. Et perché[v] la cosa mi parve molto nuova, periculosa et piena di grandissimi inconvenienti che sarebbono successi, quando si fosse posta in essecutione, gli risposi che il negotio mi pareva degno di gran consideratione et che prima di rispondere **[98ᵛ]** desideravo saper le cause per le quali s'erano mossi i Padri che si trovavano presenti a persuadergli tal cosa. Così havendo inteso i motivi loro, nell'ultimo luogo parlando io dissi che mi maravigliavo che tal cosa si proponesse, che era non per giovare ma per rovinare il Collegio et empirlo[225] di odii, di dissensioni, di discordie, di divisioni et d'ogni sorte di male, rompendo e dissipando la carità, la pace et l'unione che era il fondamento di quel Collegio et di tutta la Compagnia, la quale necessariamente [si] corromperebbe ogni volta che il Collegio Romano [fosse] corrotto et depravato, trovandosi pieno di tante nationi, alle quali era necessaria non la divisione, ma l'unione. Et soggiunsi che quando[vi] si fosse **[99]** desiderata la ruina del Collegio et della Compagnia, non si sarebbe potuto trovare il miglior mezzo di questo. Dissi di più: che desideravo sapere i disordini, i scandali et li mali che erano nel Collegio, perché con la proposta che havevano fatto mi davano ad intendere che c'era gran pravità et corruttela et che quando così fosse, non giovarebbe la distintione che s'era pensato di fare, ma già presto condurrebbe il Collegio in una estrema ruina et che molto meglio sarebbe licentiar dalla Compagnia tutti

---

appointed to redact the rules for the Jesuit novitiate during the Third General Congregation (see the biographical note on Ruiz above), if he was such a bad novice master.

[221] That is to Borja.

[222] See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 34ʳ-35ʳ; 151ʳ⁻ᵛ). As a scholastic, Palmio himself studied at the Roman College (1553-56).

[223] Meaning: bringing me alone with him.

[224] *desinare:* to eat the main meal of the day, usually lunch.

[225] Read: riempirlo

quelli che la turbavano con i pessimi costumi loro, ancorché[vii] fossero cinquanta, o sessanta, non essendovi speranza di poterlo aiutare con il mezzo che s'era proposto. Et perché allora rispondendo il P. Generale [Borgia], mi disse che per gratia di Dio **[99v]** non c'erano tanti mali et che il tutto si riduceva a certe imperfetioni di alcuni pochi, allhora dissi io, allegrandomi che così fosse et rendendone le debite gratie a Dio, che non conveniva per[viii] tali rispetti introdurre tante distintioni e parti nel Collegio che non gli poteva essere se non di estremo danno, estinguendo la pace fra i collegiali, perché questo modo non serviva ad altro che [a] separar gli animi et introdurre nel Collegio diversi modi di vivere, et che alcuni si sarebbono nominati gli osservanti, altri conventuali; questi Capuzzini et quelli Carthesiani. Dipoi mi voltai al P. Ledesma, che era stato il principale autore di questa bella inventione, et gli dissi che se fosse vivo il P. Ignatio di santa memoria, non **[100]** lo haverebbe tenuto un'hora nella Compagnia, giudicandolo quasi huomo nemico di quella et esterminatore della pace et della unione, onde dipende tutto il bene della Compagnia.[226] Et per ragioni che io dissi il buon P. Borgia lasciò in tutto e per tutto quei pensieri et non si fece altro, perché conobbe che il mezzo che gli era stato proposto sarebbe stato perniciosissimo.

[9] Dal modo adunque di procedere del buon P. Borgia in tutto e per tutto diverso da quello che teneva il P. Araoz[ix] nacque tanta divisione tra i nostri di Spagna che tutta la Compagnia l'ha sentita non senza grave danno et disturbo suo. Et questo particularmente in Roma, dove essendo[si] congregati huomini di diverse nationi, mai per i tempi passati si era udito una minima parola **[100v]** di tal divisione, anzi si viveva con tanta semplicità, unione e pace che fra noi si vedeva adempiuto per gratia di Dio quello che si legge negli Atti degli Apostoli, "erat illis anima una et cor unum."[227] Né si fece mai una minima differentia fra nationi, "nec erat inter eos neque Scyta, neque Barbarus, neque Iudaeus, neque Gentilis, sed Christus erat omnia in omnibus et omnis eramus unum in illo."[228] Crebbe talmente questa divisione fra Christiani vecchi e nuovi che prima che si

---

[226] See the biographical note on Ledesma above, from which one learns that his role in building the foundations of the Jesuit pedagogical system was pivotal (see his various texts in MHSI, *Mon. paed.*). Apparently Palmio did not think so.

[227] Acts of Apostles 4:32.

[228] This is a paraphrase of Galatians 3:28 ("non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus neque femina omnes enim vos unum estis in Christo Iesu") and Colosians. 3:11 ("Ubi non est masculus et femina, Graecus et Iudaeus, circumcisio et praeputium, barbarus et Scyta, servus et liber: sed omnia et in omnibus Christus").

cominciasse a celebrar la 2ª Congregatione [Generale][229] fu presentato a Pio 4[230] di felice memoria un libello pieno di querele. Et in quello era descritta molto alla lunga questa divisione che era nella nostra Compagnia in Spagna per conto dei Christiani vecchi e nuovi[231] **[101]** et che si trovavano fra loro due fattioni: una dei Christiani vecchi cui capo era Antonio Araoz,[x] l'atra dei Christiani nuovi che seguitavano come capo loro Francesco Borgia. Et in quella scritta, dopo un lungo catalogo che si faceva dei nuovi Christiani et particolarmente di quelli che allhora governavano la Compagnia col P. Borgia, che era Vicario Generale,[232] con grandissima instanza si supplicava Sua Santità che si degnasse proveder quanto prima, acciò che questa fattione dei nuovi Christiani non andasse avanti, perché crescendo sarebbe divenuta a perdere et a dissipar la Compagnia et ad impedir il bene grande che Iddio per essa misericordiosamente si degnava operare.

[10] Havendo havuto il Papa questa informatione, **[101^{v}]** commise all'Illustrissimo Cardinal Borromeo che considerasse con altri quattro cardinali ciò che si doveva fare per rimediare a questi disordini.[233] Il Cardinale Borromeo, perché amava molto la Compagnia, prima che trattasse niente di questo con altri Cardinali, perché molto si fidava di me,[234] mi communicò questo negotio et mi disse che l'animo di Sua Santità era di provedere per ogni modo, ma che prima di movere cosa alcuna in questa materia voleva saper da me, se giudicavo che tal cosa si trattasse in Roma. Et mi disse che havrebbe fatto l'offitio col Papa

---

229 The Second General Congregation was convoked by the vicar general Borja in 1565. It elected him general.

230 Pope Pius IV (Giovanni Angelo Medici) was born in 1499. He was elected pope by acclamation in 1560. Pius IV created cardinal his nephew Carlo Borromeo, to whom he assigned the task of inquiring about the Jesuit conflict mentioned in the next paragraph [10]. Pius IV appointed Claudio Acquaviva as papal chamberlain before the latter's entrance to the Society of Jesus. Pius IV died the same year as Laínez (1565).

231 See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 150^{r}-151^{v}).

232 See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 19^{v}): "Un lungo catalogo de questi nuovi Christiani tra i quali ancora erano numerati alcuni che governavano a Roma la Compagnia et non si sapeva che havessero questa nota [...]. Et se è lecito a indovinare pare che tutto questo fusse presentato al Papa per impedire che Francesco Borgia non fosse Generale, come si temeva certo dovesse essere, massime vedendosi che era stato fatto vicario."

233 See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 106^{r}-107^{v}).

234 Palmio was the head of the first Jesuit community established in Milan in 1563. He later became Borromeo's personal secretary. In spite of Palmio's job in Rome as assistant general, Borromeo insisted on having him in Milan for much time. That provoked a tension between the Jesuit curia in Rome and the cardinal (see MHSI, *Borgia*, IV, 250-51, 264, and ARSI, Ital. 139, f. 283^{v}). For letters between Palmio and Borromeo preserved at the Ambrosiana of Milan, see http://epistolariosancarlo.ambrosiana.it/lettere.asp?idutente=3219.

che havessi giudicato doversi fare[235] per maggior servitio di Dio et maggior bene della Compagnia. Così havendo io pensato et raccomandato **[102]** questo negotio a Dio Nosto Signore, standо noi allhora congregati per fare il Generale et pensando firmamente che quello che fosse stato eletto havrebbe proveduto con il consiglio degli Assistenti che la Congregatione gli havesse dato[xi] senza pubblicar queste magagne[236] della nostra religione, persuasi all'Illustrissimo Borromeo che facesse offitio con Sua Santità che si contentasse che la Compagnia istessa da se medesima provedesse, poiché si trovava in procinto per eleggere il nuovo Generale et per provedere a molte cose che havevano bisogno di provisione con l'autorità della Congregatione Generale. Così, perché io affermai all'Illustrissimo Borromeo che la Compagnia haverebbe proveduto, come io credevo di certo dovesse provedere, accettò il consiglio e parer mio, giudicando **[102v]** che questo fosse il meglio. Ma in effetto non successe quello che mi era [stato] dato ad intendere [di] dover succedere, perseverando il P. Borgia nell'amore et nel credito che dava a questi nuovi Christiani. Però ancora che dasse intentione di voler provedere, facendo io più volte grande instanza sopra di questo, sentendome essere obligato per l'offitio che havevo fatto con l'Illustrissimo Borromeo.[237] Nientedimeno non solamente non si pose rimedio alcuno, ma crescendo il numero et l'autorità di questi neofiti sotto il generalato del Padre Francesco, le cose si videro andar di giorno in giorno peggiorando, come gli eventi l'hanno mostrato: che è occorso nella 3ª Congregazione, d'onde diversi altri scandali hanno **[103]** havuto origine.

[11] Questa divisione fra Christiani vecchi e nuovi di Spagna, sebene si manifestò et s'intese, come s'è detto, dopo che il P. Francesco Borgia fu fatto Commissario in Spagna et eletto in Roma Generale della Compagnia, nientedimeno [questa divisione] hebbe il principio suo quasi con [la nascita del]l'istessa Compagnia et si vide pullulare etiandio[238] vivendo il P. Ignatio.[239] Et perché io ero[xii] allhora uno dei quattro consultori dissegnato dall'istesso Padre [Ignatio], per alcune cose che udivo allhora venni in sospitione che non si camminasse con quella nettezza et semplicità che io mi persuadeva.[240] Et

---

[235] Read: si avessi giudicato che questo si doveva fare...

[236] *magagna*: flaw, imperfection, deformation.

[237] For Palmio's defense of his presumed love for Spaniards and how he defended them from papal interference by convincing Borromeo to intercede, see his autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 20r).

[238] From Latin etiamdum: still, yet.

[239] Palmio is inconsistent here: earlier in the memorial he drew a picture of the early Society under Ignatius as resembling the early Church characterized by peace and union ([2] and [9]).

[240] *-eva* is an old Italian imperfect tense form for 1st person singular (modern *–evo*).

insino a quel tempo cominciai a temere dentro di me che non succedesse qualche imbarazzo nella Compagnia. Benché questa **[103v]** mia sospitione non manifestai mai a persona alcuna, ma più presto mi riprendeva che se mi rappresentassero simili giuditii, stetti però sempre sopra di me, fuggendo alcuni che, essendosi avveduti meglio di me di queste rotture, alle volte ne parlavano. Et io per il gran concetto che havevo della santità del Padre Lainez,[241] glieli scopersi come persone che giudicavo fossero tentate e perturbate.[xiii] Ma col tempo ho conosciuto dipoi che havevano havuto, come si suol dire, un buon naso.[242] Et se nella Prima Congregatione[243] che si fece fossero stati uditi alcuni che per[xiv] rimediare ai mali della Compagnia parlorno liberamente, forse non sarebbono successe le cose che vediamo.[244]

[12] Ma perché **[104]** si lasciorno qualche volta trasportare più da quello che dovevano, "habentes quidem zelum Dei, sed non scientiam quam eos habere opportebat,"[245] non furno admesse le persuasioni et le ragioni loro. Di qui nacque l'indignatione del P. Bobadilla et d'altri Padri nella[xv] Prima Congregatione. Et fecero ogni diligenza per via di Paolo 4° di felice memoria che disfacesse il triumvirato che loro chiamavano et che havevano[246] allhora grande autorità in Roma, non si sapendo se non da pochi che erano neofiti, il governo dei quali sempre è dispiaciuto nella Compagnia et certo con ragione, perché procedevano già non come Padri, ma come padroni. Tanto che non è stata provincia nella **[104ᵛ]** Compagnia che non si sia gravissimamente lamentata [di loro] dalla 3ª Congregatione insino allhora. Presenti[xvi] così le cose che erano secrete, per non haver mai voluto rimediarvi si sono fatti[247] saper con grandissimo scandalo al cielo et alla terra. Et io, essendo tornato da Milano,[248] ove mi tenne l'Illustrissimo Borromeo con ordine del Pontefice, il primo anno dell'Assistentaria[249] mia trovai le cose nostre in Roma così perturbate et gli

---

241 See above [6].

242 Meaning: Over time I have comprehended that they had foreseen what would have happen.

243 Convoked after Loyola's death (1558) that elected the *converso* Laínez.

244 Palmio refers here to the movement of *memorialistas* that in Palmio's view was led by the *conversos*, especially Dionisio Vázquez, the main target of this memorial. See below [21] and [30] and the Introduction.

245 A paraphrase of Paul's letter to Romans 10:2.

246 Read: il quale aveva...

247 Read: fatte.

248 Palmio was summoned by Cardinal Borromeo to preach in Milan in summer 1563; there he remained until the Second General Congregation in 1565.

249 Palmio was elected assistant general for Italy by the Second General Congregation in 1565.

animi dei nostri così alterati che non si sentivano se non querele et lamentationi. Et tanto apertamente si parlava d'una natione contra all'altra che pareva fosse stata affatto estinta quella nostra prima pace et unione, per la quale la Compagnia era allhora in admiratione al mondo.[250] Sì che la prima causa et la prima **[105]** origine dei mali nostri è proceduta dalla moltitudine et dall'insolenza dei neofiti di Spagna et dal troppo credito che gli[251] dette e troppo favor che gli[252] fece il P. Francesco Borgia.

[13] La 2ª et 3ª causa[xvii] et radice d'onde sono proceduti disturbi che ci travagliano è stata l'asprezza et la troppo grande iniqualità del governo, perché s'erano i nuovi Christiani persuasi che la Compagnia non si potesse governar bene se non per mano di Spagnuoli. Però[253] di quattro provincie italiane tre erano governate dai provinciali spagnuoli[254] et il tutto si vedeva passar per mano di Spagnuoli. Erano soprintendenti spagnuoli,[255] visitatori spagnuoli,[256] secretari spagnuoli,[257] assistenti spagnuoli.[258] Perché allhora istessimo il Padre Everardo et io per un **[105ᵛ]** gran tempo [eravamo] fuori di Roma, io per Italia predicando et visitando, il Padre Everardo nella Francia con titolo di visitatore,[259] così in

---

[250] Another example of Palmio's consistent inconsistency on the state of peace and union under Ignatius: see [2], [9], and 11].

[251] Read: loro.

[252] Read: loro.

[253] Read: infatti.

[254] Jerónimo Doménech in Sicily, Alfonso Salmerón in Naples, and Alonso Ruiz in Rome. The only Italian provincial was Leonetto Chiavone in Lombardy (see below [14]), replaced after his death by the Genoese Francesco Adorno.

[255] The office of "soprintendente" supervised college rectors.

[256] Palmio refers here especially to Ledesma and Ribadeneyra, who were appointed by Borja visitors of the Province of Lombardy (see below [14]). Visitors had delegated power over provincials.

[257] Palmio alludes here to Polanco, who was secretary general of the Society, and Vázquez, who was assisting him for the Iberian peninsula.

[258] Besides the Spaniards mentioned in the memorial, one should add Doménech who succeeded Vázquez as rector of the Roman College; Jerónimo Rubiols who was rector of the colleges in Florence and Siena; Diego Suárez who was rector in Messina; and the *converso* Gaspar Hernández who was rector in Naples. See Fois, "Everard Mercurian," p. 21 and Padberg, "The Third General Congregation," p. 50.

[259] Both Palmio and Everard Mercurian were assistants elected at the Second General Congregation in 1565. Mercurian was appointed visitor in France 1569-71 (see Fois, "Everard Mercurian," pp. 17-9) and Palmio was often requested by Borromeo to preach in Milan (see above).

Roma furno[260] introdotti tutti questi dei quali si serviva il P. Borgia, etiandio[261] mentre eravamo noi presenti assai più degli altri Assistenti eletti dalla [2ª] Congregatione Generale (che era il P. Natale[262] sustituto al P. Antonio Araoz che non volse venire–crescendo a Roma[xviii] ogni giorno più le contese fra lui et il P. Borgia con grandissimo danno della Compagnia–Everardo, Mirone, et io[263]): Polanco, Madrid, Dionisio,[264] Ruiz,[265] Rodrighez,[266] Solier, Ribadanera, et molte volte chiamava ancora Ledesma,[267] Para et Emmanuel. Et benché in Roma fossero persone d'altre nationi più **[106]** antiche et di miglior giuditio, tutti si lasciorno stare in un cantone. Di più, le cose di più importanza che si dovevano trattar dagli Assistenti eletti dalla Congregatione Generale, senza che a loro fussero[268] communicate, passavano solamente per le mani di Polanco, Madrid [e] Dionisio,[269] di modo che gli Assistenti erano tenuti quasi per niente. Spesse volte se gli sentiva a dire[270] che il governo di Portugallo non poteva andar bene, se non fosse dato ai Castellani.[271] L'istesso si diceva di Germania, di Francia[272] et di Fiandra; d'Italia non si diceva, perché diligentissimamente si metteva in prattica.[273]

---

260 An old Italian form for *furono.*

261 An old Italian word for *anche.*

262 Nadal participated at the Second General Congregation and sat next to Polanco. The congregation elected him one of the six *definitores* and Borja asked him to work on the *aggiornamento* of the Jesuit Institute to the decrees of Trent, in which he participated with Laínez and Polanco two years earlier. He was appointed assistant general for Spain in October 1568, after his return from the Diet of Augsburg, where he was sent with Palmio's enemy, Diego de Ledesma, as papal theologians (1566).

263 See above [7].

264 Dionisio Vázquez. See above ([8]) and below ([20-1] and [30]).

265 Alonso Ruiz. See above [8].

266 Cristóbal Rodríguez. See above [8].

267 See above [8].

268 An old Italian form for *fossero.*

269 Dionisio Vázquez.

270 Read: si sentiva loro dire...

271 Read: Castigliani.

272 Under Borja, the superior provincial of France was Olivier Mannaerts and two Spanish *converso* Jesuits were professors there: Juan de Maldonado and Juan de Mariana. Fois argues that this situation was due to the low number of French Jesuits (Fois, "Everard Mercurian," p. 18).

273 Meaning: the Italian Province was governed diligently. This statement sounds self-defensive–it was the author of this memorial who was provincial of Lombardy for six and assistant to the general for Italy for sixteen years.

[14] Et fecero quanto potero[274] per introdurre ancora nella provincia di Lombardia provinciale spagnuolo. Et a questo **[106ᵛ]** fine la fecero visitar da due Spagnuoli: Ledesma e Ribadenera. Et non poco si contristò quella provincia per il danno che hebbe da queste visite. Finalmente trovandosi il P. Borgia in Ferrara ammalato,[275] Polanco cercò occasione di visitarla et l'intentione che hebbe fu (come lui stesso disse a diverse persone che di tal parole si scandalizzarono) di sradicar l'odio che haveva quella provincia alli Spagnuoli per opera del P. Palmio. Così esaminando diverse persone in diversi collegi di quella provincia, corruppe malamente la simplicità di quella.[276] Imperoché molti vennero a suspicare[277] et a far giuditio di quelle cose, delle quali mai havevano sentito parlare, cioè che i Spagnuoli **[107]** volessero[278] dominare. In quella provincia insino allhora si viveva nella simplicità dei primi tempi et in essa tutte le nationi erano sincerissimamente amate et accarezzate.[279] Et così passando frequentissimamente per i Collegi di Lombardia, vedendo il candore et la carità con la quale si procedeva, restavano sopra modo edificati e consolati. Quello adunque che dispiaceva al P. Polanco et agli altri di sua qualità fu[xix] il veder quella provincia fosse governata da Italiani. Et perché io non havessi voluto[xx] acconsentire che Ribadenera vi restasse provinciale, come il P. Borgia, persuaso dai sodetti Padri, haveva deliberato di nominarlo Provinciale di quella Provincia.[xxi] Però[xxii] con le vive ragioni che io gli detti et per la mala sodisfatione che si era havuta nella visita sua, **[107ᵛ]** fui causa che lasciasse[280] quel pensiero. Et havendo quella provincia huomini[xxiii] assai più sufficienti in dottrina et in bontà di[281] qualsivoglia [altro] che havesse potuto mandare, vinto dalle ragioni, il P. Borgia dichiarò Provinciale il P. Leonetto Schiavoni[282] che fu soggetto di grande essempio, di giuditio et di molta prudentia.

---

274 An old Italian form for *potessero.*

275 See below [26]. In the middle of 1572 when Borja remained sick for four months on his return from France. Indeed, after his arrival in Rome, he died in two days (30 September).

276 Contrasting the state of simplicity of the Italian province (and assistancy) before the ascendancy of the *conversos* is a kind of rhetorical refrain of this and next paragraphs (see below [15]).

277 An old Italian form for *sospettare.*

278 Read: *volevano.*

279 This is a self-defense allusion to the beginnings of the Lombardian Province, when Palmio was its superior.

280 Read: *lasciò.*

281 Read: *che.*

282 This is a misspelled name of Leonetto Chiavone. See the biographical note on him above.

[15] Questa istessa inequalità si vide troppo apertamente nel dare la professione dei quattro voti et fino a questo tempo per la simplicità in che s'era vissuto in Italia, non s'era mai né pensato, né considerato inconveniente alcuno, ma gli efetti successi hanno scoperto et hanno fatto conoscere quello che si pretendeva. Imperoché nella Spagna s'è fatto grandissimo caso di questa professione **[108]** et molti l'hanno bramata et instantissimamente cercata. Et la causa di questo ardente desiderio non è stato[283] il voler morire al mondo et vivere a Dio, che è il fine della professione, ma dall'ambitione è proceduto, considerando loro che la professione dei quattro voti nella nostra Compagnia ha seco[284] congiunto il governo, perché i professi di quattro voti soli hanno nella Congregatione Generale voce attiva et passiva, soli questi sono Provinciali, Visitatori, Commissari et Assistenti. Et benché secondo le Costitutioni li collegi per ordinario doverebbono[285] essere governati dai coadiutori spirituali,[286] nientedimeno quasi tutti hormai si vedono posti nella mano dei professi di quattro voti. Per il che l'ordine dei coadiutori spirituali è quasi affatto escluso **[108ᵛ]** dalle congregationi provinciali, nelle quali si eleggono gli elettori che vanno alla Congregatione Generale con li Provinciali.[287] Et perché a questa professione non si admettono se non quelli che hanno studiato quattro o almeno tre anni di theologia, hanno diligentissimamente procurato i Spagnuoli di studiar theologia, sapendo che questo era il mezzo di giungere alla professione di quattro voti.[288]

---

283 Read: *è stata.*

284 An old Italian form for *con se.*

285 An old Italian form for *dovrebbero.*

286 *Constitutions* [421]: "The general, by himself or through another to whom he delegates his authority in this matter, will appoint one of the coadjutors in the Society as the rector," and [557]: "the professed [...] should not hold the ordinary of rectors of the colleges or universities of the Society (unless this is necessary or notably useful for these institutions)." These norms were abolished by Thirty-Fourth General Congregation as a perceptive norm by explaining that "it has hardly ever been applied in a uniform way in the Society" (see *The Constitutions of the Society of Jesus and their complementary norms* [Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996] p. 174).

287 See *Constitutions* [682]: "Those who should assemble in a general congregation are not all the subjects under obedience to the Society, nor even the approved scholastics, but the professed and some coadjutors if it seems opportune in our Lord to summon them." GC 34 "determined that formed coadjutors could be chosen as electors and substitutes for a general congregation, although there is a limitation on the number" (see *The Constitutions,* pp. 332-33).

288 See *Constitutions* [518]: "[The professed] ought to possess sufficient learning in humane letters and the liberal arts and, beyond that, in scholastic theology and Sacred Scripture. And while some might be able to progress as much in a shorter time as others in a longer one, nevertheless for the sake of a common standard a terminus will need to be set, and this will be four complete years of theology following the arts course. Thus, to be admitted to profession one should have spent four

[16] Et quello [che] ci ha grandissimamente offeso è stato l'haver veduto darsi la professione di quattro voti ai neofiti, ai quali né per lettere, né per virtù se gli doveva dare.[289] Anzi, ad alcuni s'è data questa professione che meritavano [di] essere cacciati dalla Compagnia. Con molta offensione e mormoratione fu admesso alla profe[s]sione **[109]** Aloisio Mendoza et da Roma fu mandato a Loreto con artificio, ove secretamente fu fatto professo. Et s'è escluso da questa professione il P. Fulvio Cardulo[290] che per molti anni haveva servito alla Compagnia con singolar patienza e bontà. Et essendo huomo di bellissime lettere humane, versato nelle historie, poeta et oratore, et havendo insieme studiato theologia non meno di Aloisio, si lasciò,[291] sebene superava[xxiv] Aloisio et in meriti et in lettere. Gasparo Ernandez che era uscito dalla Compagnia et s'era fatto Carthusiano, fu di nuovo ricevuto et fatto professo.[292] Et era nelle lettere nonché nei meriti assai inferiore al P. Fulvio. Capillia,[293] che due volte uscì dalla Compagnia in Spagna et si fece **[109v]** Carthusiano, venendo a Roma, fu ricevuto, ancora che gli Assistenti con molte ragioni a ciò s'opponessero, et admesso nella Compagnia con questa solemnità.[294] Prima lo fecero Maestro dei Novizzi, offitio che in modo alcuno gli conveniva e per la instabilità et per essere stato Carthusiano, poi lo messero[295] a leggere theologia in Collegio

---

years in the study of theology and made good progress to the glory of God our Lord. As evidence of his progress each one should before his profession defend theses in logic, philosophy, and scholastic theology. Four persons will be designated to object and to judge his sufficiency according to what they think in all truth and sincerity. When the subjects are found not to have enough learning, it is better that they wait until they have it. Similarly, those also ought to wait who have not obtained fully adequate testimony to their self-abnegation and religious virtues" (*The Constitutions*, p. 198).

289 Read: si doveva dare loro.

290 See the biographical note on him above.

291 Meaning: Cardulo accepted profession of three and not four vows. Scaduto explains (*L'opera*, pp. 165-66) that Cardulo was offered profession of four vows, but he preferred to take only three.

292 After having read the Carthusian Ludolph of Saxony's (ca. 1300-78) *Life of Christ*, Loyola remained affected by the Carthusian spirituality. Indeed, he allowed the Jesuits to transfer to the Carthusian order and even return to the Society from there. Thus, the story of Gaspar Hernández was not that exceptional as Palmio describes it here. See Charles van de Vorst, "La Compagnie de Jésus e la passage a l'Ordre des Chartreux (1540-1646)," *AHSI* 23 (1954) 3-34.

293 No Jesuit with this name can be identified. Perhaps it is Maximilián Capella, who pronounced his four vows in January 1566 (ARSI, Germ. 1, ff. 34r-35v), and represented the Lower German Province at the Congregation of Procurators in 1568 and took part in the Third General Congregation. Sometimes his name has a French form, Maximilien de la Chapelle, and is said to be originally from Lille (see Fois, "Everard Mercurian," p. 10) or from Flanders (*DHCJ*, IV, 3977).

294 See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 32r).

295 An old Italian form for *misero.*

[Romano]. 3°–gli diedero la professione dei quattro voti et nientedimeno [Capella] di nuovo si partì dalla Compagnia et, ritornando, fu tuttavia ricevuto. La 4ª volta partendosi dalla Compagnia, menò seco[296] un povero novizzo, il quale, vedendosi lontano da Roma tre o quattro miglia et intendendo che [Capella] voleva lasciar la Compagnia et farsi Carthusiano, lo piantò et se ne tornò indietro. Toledo,[297] **[110]** essendo uscito dalla Compagnia perché in Spagna non lo potevano tolerare, in Roma fu ricevuto con molta solemnità et, perché di nuovo si voleva partir se non lo facevano professo, gli diedero la professione. Con tutto questo ha lasciato la Compagnia et dei travagli che egli gli ha dati n'è scritto una lunga historia.[298] Venne a Roma Trancoso,[299] la cui vita fu infame in Parigi et di là si[xxv] partì con tanti scandali che è maraviglia che i nostri che restarono ivi per colpa sua non fossero lapidati. Et nientedimeno fu ricevuto nella Compagnia et con tante carezze che quasi ogni giorno mangiava col Generale et con gli Assistenti, con gravissima offensione di quelli che sapevano **[110ᵛ]** le cose sue. Questo huomo, essendo stato mandato al Collegio [Romano], dopo che l'hebbe tutto conguassato[300] et scandalizato, si partì dalla Compagnia et con i favori che gli procurorno altri Spagnuoli che stavano nella corte di Roma,[301] fu ricevuto al servitio del Castellano.[302] Finalmente s'è vista tanta inequalità in ogni cosa che la Corte di Roma era piena di mormorationi contra di noi.[303]

[17] L'asprezza del governo era talmente cresciuta che, essendosi affatto perso l'amore, si viveva col timore e tremore sotto un governo dispotico et non paterno. Et per questa causa nell'interrogatorio che si scrisse nella 3ª

---

[296] An old Italian word for *con sé.*

[297] There was no other Jesuit in that period with this name but Francisco de Toledo Herrera (1532-96) who was a *converso* from Cordova (see the biographical note on him above). Palmio disparaged his Jewish ancestry and called him a "monster" in his autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 22ʳ-25ᵛ; 45ʳ-46ᵛ). However, Toledo never left the Society, as the text reads here, so it is unclear, to whom exactly Palmio refers.

[298] Read: dei travagli che le (i.e. to the Society) ha dato n'è scritta una lunga historia.

[299] The Portuguese Antonio Trancoso. See the biographical note on him above.

[300] Read: *conquassato.*

[301] I.e., the papal court.

[302] Meaning: he was received in Spain

[303] Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 35ᵛ): "Tutta la corte murmurava, vedendo che non si faceva conto in la Compagnia se non d'una natione, d'onde nacque una grandissima aversione, non da Spagnuoli, ma da certa sorte di gente novamente conduta di Spagna in queste bande, molto diversa da tanti Spagnuoli santi, modesti et prudenti, che erano stati in Roma al tempo d'Ignatio et di Lainez, amati et honorati da tutti."

Congregatione Generale la prima cosa fu che si domandasse, se la persona che si haveva da eliggere per Generale si potesse sperare **[111]** che dovesse reggere con spirito paterno et non dispotico.[304]

[18] Questa terribilità si usava nelle altre nationi più presto che nei Spagnuoli. Et le scappate et mali diportamenti di questi s'escusavano et si coprivano. Et quando alcuni ne parlavano, lamentandosi dei mali diportamenti loro, subito si diceva che ciò procedeva dall'odio che si portava agli Spagn[u]oli,[305] come avvenne in[xxvi] Aloigio che visse nel Collegio di Bologna con grandissimo scandalo et, uscendo dalla Compagnia, si fece conoscere quello che era.[306] Gioan Gorea in Milano,[xxvii] cui diportamenti havendo inteso il Cardinale Borromeo dal Castillano[307] di Milano, disse liberamente che la Compagnia lo doveva mandare in gallea.[308] Quest'huomo, dopo d'essere stato molti anni **[111v]** nella Compagnia sempre inquieto et havendo vissuto in quella assai licentiosamente et superbamente, da se stesso è uscito et ha fatto parlare assai di se stesso. Questo avvenne ancora a Padre Spessi,[309] il quale, dopo molti travagli e scandali[xxviii] che dette alla religione, l'ha abbandonata.[310] Et perché questi huomini volevano vivere licentiosamente, ogni volta che gli[311] superiori li volevano correggere et fare che cam[m]inassero come dovevano, serviendo a Roma, dicevano che nella Lombardia erano perseguitati i Spagnuoli. Et la

---

[304] That was the first article of a questionnaire given to the electors before the four-day period for investigating who appears most apt for the office of superior general: "[Future superior general] is one to believe that [...] will govern the Society in a paternal manner, and not in a tyrannical one, to use the words of Reverend Father Laínez, of holy memory, so that subjects have easy access to him and that they would be happily in the Lord wish to open their hearts to him in confidence" (see Padberg, *For Matters of Greater Moment:* p. 136)

[305] This sentence sounds like Palmio's self-defense in front of the accusations of being an enemy of Spaniards. This apologetic style permeates Palmio's autobiography. See below, where Palmio makes clear his apology: "hanno detto che io perseguitava i Spagnuoli et che ero causa che gli altri similmente li perseguitassero" ([18]).

[306] Perhaps Luis Xuárez from Guadalajara, who probably left the Society in 1568 in Milan (see Scaduto, *Catalogo,* p. 160).

[307] Read: *Castellano.*

[308] Read: galea (galley) or galera (prison). Meaning: Cardinal Borromeo said that the Society should send Gorea [Gurrea] to prison. Yet, Cardinal Morone and the Inquisitor Domenico da Imola were eager to have him in Modena for his exquisite talents in preaching. Palmio describes the incident in his autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 115v-16v). See also Scaduto, *Il governo,* pp. 347 and 533-34; *L'azione,* pp. 528-29; and *L'opera,* pp. 5-6, 11, 41, and 317.

[309] Miguel Spes: *1534 Saragossa; SJ ix.1553 Rome; dis. c. 1574 (see Scaduto, *Catalogo,* p. 140).

[310] Read: *la abbandonò.*

[311] Read: (l)i.

persecutione che gli era fatta[312] (se però persecution nominarsi poteva) era questa che il Provinciale[313] non voleva permettere in modo alcuno che si stesse fuori di casa la notte insino a sei e sette ore a banchetti et a veder giocare cavallieri **[112]** et signore, come più volte fece Gorea in Modena e in Parma. Né gli permetteva[314] che tenessero danari, che si trattenessero tutto il giorno in visite di donnicciole et altre cose che non conviene scriverle. Et perché, mentre che io fui[315] Provinciale,[316] mai volsi comportare[317] simili cose, come han[no] fatto ancora quelli che mi sono successi,[318] pensando [di] giustificarsi, hanno detto che io perseguitava[319] i Spagnuoli et che ero causa che gli altri similmente li perseguitassero. Et perché si lasciavano troppo dominar dalla passione, non volsero mai considerar che l'istesso modo si tenne con Aloisio Venetiano,[320] Olivela,[321] Antonio Venetiano[322] et altri che ancora che[323] fossero Italiani et di bello ingegno. Nientedimeno non si volse mai comportare il troppo licentioso loro vivere et, **[112ᵛ]** perché[xxix] non si volsero emendare et accettare paterni avvisi che gli erano dati,[324] finalmente si licentiorno dalla Compagnia. Lasciò

---

312 Read: che era fatta loro.

313 That is Palmio himself.

314 Read: né permetteva loro

315 Read: mentre io ero.

316 During the years 1559-65.

317 Meaning: *tollerare.*

318 Read: come fecero ancora quelli che mi furono successi. That is Chiavone and Adorno.

319 Read: perseguitavo.

320 Perhaps Alois Venato who was born in Naples, entered the Society in 1559, and was dismissed in Padua in 1560 (see Scaduto, *Catalogo,* p. 4)

321 Juan Olivela: *1542 Barcelona; SJ ii.1558 Catania; dis. xii.1562 Bologna (Scaduto, *Catalogo,* p. 108). He was not an Italian as Palmio seems to believe here.

322 Antonio Veneziano: *1540 Monreale; SJ ix.1556 Palermo; dis. iv.1563 Padua. He abandoned the college of Padua in 1563 and returned to Monreale to become a poet (see Scaduto, *Il governo,* p. 265; Scaduto, *Catalogo,* p. 152).

323 *Ancora che* means here "even though."

324 Read: che erano dati loro.

Aloisio Guirino,[325] il Viperano,[326] Cosmo Figliarti,[327] et altri, pure Italiani, perché non si volevano correggere, si licentiorno, sì che la disciplina religiosa con carità et affetto paterno in tutti sempre si procurò. Né cosa mai indecente et ripagnante[xxx] alla religione si tolerò nei soggetti Italiani.[328]

Di Spagna uscì uno dalla Compagnia che si chiamava Urtado, parente di Ribadenera, et se ne venne a Roma,[329] ove si è diportato tanto male che sarebbe stato [di] grandissimo bene al Collegio Romano che mai l'havesse veduto. Costui però [lo] si tenne sempre, come si dice, nel bambaso[330] **[113]** [e] subito fu admesso allo studio della filosofia senza che servisse mai in cosa alcuna della Compagnia et, perché ogni giorno doventava più insolente, essendo stato mandato in Spagna, finalmente uscì dalla Compagnia. Venne un altro par di Spagna nominato Loiando.[331] Et benché per l'insolenza sua mai l'havessero potuto tolerar in Spagna, in Roma fu abbracciato, imbalsamato et mandato al Collegio [Romano], d'onde pochi giorni dopo una mattina a buon'hora se ne fuggì. Fu ricevuto un altro che si chiamava Mena[332] [e] che era stato soldato. Et havendolo fatto studiar qualche poco, subito lo fecero ordinar sacerdote. Di questo huomo per spatio di dieci anni continui che stette in Perugia altro **[113^{v}]** non s'è sentito che querele et cose di grandissima importanza, per le quali meritava essere severissimamente castigato et cacciato dalla Compagnia. Finalmente essendo capitate certe lettere in mano del Generale Everardo, che una donna scriveva al sodetto Mena, domandandogli che cosa voleva si

[325] *1535 Lecce; SJ 6.v.1557 Roma; dis. 1571? (see Scaduto, *Catalogo*, p. 70).

[326] Giovanni Antonio Viperano: *c. 1535 Messina; SJ 1550 Messina; dis. 1568. In a few years after Palmio wrote this memorial, Viperano was appointed bishop of Giovinazzo in Apulia (1589). He died in 1610 (see Scaduto, *Il governo*, p. 265 and Scaduto, *Catalogo*, pp. 155, 167).

[327] *ii.1542 Pistoia; SJ 15.xii.1558 Rome; dis. 5.xii.1569 due to "bad health" (Scaduto, *Catalogo*, p. 56).

[328] By its impersonal grammatical form Palmio attempts here to appear more objective, but he is talking about himself as the former superior provincial of Lombardy and assistant general for Italy.

[329] Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 26^{r-v}, 31^{v}): "Giovanni Urtado di Spagna che era uscito là della Compagnia, et essendo nuovo cristiano non lo volevano più ricevere, così venne a Roma et fu abbrazzato da Borgia" (31^{r}). The citation of Ribadeneyra as a member of the *converso* party reinforces Palmio's claim of conspiracy based not only on ethnic background, but also on familiar ties.

[330] *Bambaso* is a dialectical version of *bambagia*, which is the softest part of cotton. *Tener qualcuno nella bambagia* means to overprotect somebody.

[331] Unidentifiable.

[332] Rodrigo Mena. See the bibliographical note on him above.

facessero di certe robbe che gli[333] haveva lasciato in casa. Vedendosi scoperto et non havendo più i patroni che lo sostentavano, se ne fuggì.

[19] Vennero da Spagna sei o sette coadiutori tentati, perché volevano studiare et gli[334] fu concesso ciò che domandorno, per il che tutti i coadiutori del Collegio [Romano] gravissimamente si perturborno et ci fu da fare assai per quietarli. Et questi s'havessero **[114]** parlato di simil cosa, sarebbono stati molto bene sbassati e travagliati, come ad alcuni è avvenuto, i quali s'erano perturbati et mormoravano, vedendo questi essempi. Et questi Spagnuoli, a chi[335] fu concesso lo studio, insolentissimamente diportandosi, dettero[336] assai che pensare ai superiori et non vedevano, come mai potessero essere sacerdoti, se ben loro questo sopra ogni altra cosa pretendevano.

[20] Dionisio Vasches[337] messe il Collegio Romano in grandissima confusione, volendo mettere [in] prigione Camillo Carga,[338] fratello di Giovan Carga, huomo di molta riputatione nella Corte, solamente perché haveva detto che non voleva fare non so che. Et comandò quattro di quei coadiutori spagnuoli ché lo prendessero, **[114ᵛ]** cosa che pose il Collegio in tanto conguasso che per molto tempo s'è risentito di quella alteratione, massime perché s'era inteso che haveva detto, che gli era stato dato il governo del Collegio Romano per domare i cervelli Italiani et per insegnarli[339] l'obedienza. Questo huomo è Christiano nuovo di bruttissimo aspetto et quello che importa più, pieno d'ogni sorte di doppiezza et di simulatorie. Et da lui sono proceduti infiniti scandali in Italia et in Spagna, come in altro luogo si narra più alla lunga.[340] Il Padre Borgia da Fiandra lo chiamò a Roma et a certo modo da lui si lasciò sempre governare. Et non sapessimo[341] mai, d'onde procedesse che il P. Borgia, huomo religiosissimo, dasse tanto credito **[115]** et estimasse tanto un huomo che a lui dette sempre grandissimi travagli et fu perniciosissimo alla Compagnia. Ma, benché tal fosse, nientedimeno ogni giorno di più procurava

---

333 Read: le (alla donna).

334 Read: loro.

335 Read: ai quali...

336 Read: diedero.

337 Vázquez. See above ([8] and [13]), and below ([30]). See also Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 149ᵛ-150ᵛ).

338 On Camillo Carga see the bibliographical note above.

339 Read: insegnare loro.

340 Palmio refers here probably to his autobiography (see ARSI, Vitae 164, ff. 149ʳ-150ʳ).

341 Read: sapemmo.

d'innalzarlo.[342] Più volte parlò meco[343] per farlo rettore del Collegio Romano et desiderava summamente che io approvassi questo suo disegno, ma la [mia] conscienza mai me lo permesse. Però domandandomi ogni giorno perché quest'huomo non mi piaceva, io gli risposi che per molte ragioni non mi poteva piacere. La prima era perché in lui regnava una gran doppiezza et perché lo vedevo pieno d'ambitione. La 2ª – perché havevamo Italiani nel Collegio [Romano] per questo uffitio più idonii et dotati di gran virtù. La 3ª – non essendo stato giudicato in Spagna atto a governare se non una **[115ᵛ]** casuccia, qual è Modena in Italia, con buona conscienza non se gli poteva dare il governo del primo[344] collegio che haveva la Compagnia. La 4ª – essendo venuto nuovamente in queste bande,[345] non haveva cognitione alcuna delle cose nostre. Et soggiunsi, "Et come Vostra Paternità suol dire che conviene che i Spagnuoli siano deputati ai governi di Spagna per la cognitione che hanno del paese et del modo che s'ha da tener con quella gente, per la medesima ragione, tenendosi soggetti Italiani di quelle parti atti et dotati[xxxi] che sono necessarie per[xxxii] governare bene, par che a loro convenga dargli i governi d'Italia."[346] La 5ª – è la brutta sua ciera che pare un Moro et **[116]** ha gli occhi così traversi che spaventa quando si guarda. Però venendo alcun prelato per parlare al Rettore [del Collegio Romano] par non convenga se gli rappresenti avanti un huomo di così brutto aspetto e [in più] neofito. A queste ragioni non mi rispose una minima parola. Et nientedimeno, ancora che[347] tutti gli Assistenti, quando lo propose per farlo Rettore, gli contradicessero, lo volse per ogni modo far Rettore del Collegio Romano[348] et a me, che gli era stato tanto contrario, ordinò ché [io] lo intronizassi.[xxxiii][349] Ma il buon Padre [Borgia] molto presto se ne pentì et conobbe l'errore che haveva fatto per i scandali, tumulti et importantissime turbationi che successero nel Collegio per colpa di quest'huomo, il quale a me

---

[342] Meaning: to promote him.

[343] Read: con me.

[344] *Primo* not in a chronological sense, but as the most important and exemplary college, which the Roman College was.

[345] Meaning: in Italy.

[346] This is a weak argument, for the community of the Roman College was international and not Italian.

[347] Meaning: even though.

[348] Palmio's *autobiography* (ARSI, *Vitae 164,* f. 26ʳ-27ʳ): "Come Dionisio Vazquez fu fatto Rettore del Collegio Romano da Borgia contra la mente de tutti li assistenti et d'altri Padri principali spagnoli che intravenero nella consulta."

[349] Meaning: to invest him.

disse, lamentandosi del Padre Borgia, questo che qui seguita.[350] **[116v]** Che dandogli il sodetto Padre instruttioni e modo col quale doveva governare il Collegio Romano, gli disse che imitasse Gioan da Vega, il quale, essendo fatto Vicerè di Sicilia,[351] usò nel principio del suo governo rigorosissimamente giustizia con alcuni principali et, havendo a questo modo spaventati i Siciliani, li tenne sempre suggetti. Così fece questo povero huomo che bensì dimostrò nel principio del suo governo essere senza giuditio et intelletto. Et perché secularmente et dispoticamente volse governare huomini religiosi, perse se stesso et mise tutti in grandissimo travaglio.

[21] Con questa instituttione che disse [di] haver havuta dal P. Borgia volse mettere [in] prigione un Portoghese, chiamato **[117]** Roboredo,[352] il quale per quello che haveva fatto apena meritava, come si dice fra noi [gesuiti], di mangiare in tavola picciola.[353] Questo huomo adunque, veduto che lo volevano mettere [in] prigione, pian piano accostandosi alla porta del Collegio [Romano] pieno di timore, se ne fugì, correndo a casa dell'Ambasciatore di Portogallo.[354] Et Marco, [il compagno] del P. Generale [Borgia],[355] che si trovò presente a questo caso, con altri[xxxiv] Spagnuoli gli corse dietro. Questo vedendo i scolari, tutti uscirono fuori delle scuole, gridando "Piglia, piglia, ché il Chiatino fugge!," perché restassimo tutti molto bene mortificati. Ma dipoi molto più [restammo mortificati] per l'altra scempieria che [Vázquez] commesse contra Camillo Carga, che fu assai peggiore di questa, perché era, come ho detto, fratello **[117v]** di Gioan Carga, come ho detto, ben conosciuto et estimato nella corte.[356] Et Camillo era veramente buon giovane, se non che era alquanto vivetto. Allhora stando il Collegio [Romano] tutto in conguasso per questo caso et trovandosi il P. Generale assai turbato, mi ordinò che quanto prima andassi al Collegio et

---

350 Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 27r-30v): "Della grande turbatione et seditione che nacquero nel Collegio Romano per l'asprezza di Dionisio et della ferita mortale che all'hora hebbe la unione et la pace della Compagnia," where much more colorful details of this episode can be found.

351 The viceroy of Sicily, Juan de Vega, and his wife Leonor de Osorio were great supporters of the Society's work on the island. Vega's *converso* physician, Baltasar de Torres, entered the Society (see his biographical note above).

352 Unidentifiable.

353 The little table is a penance where one eats at a low table while kneeling during the community meal.

354 Perhaps Lourenco Pires de Tavora, who was Portugal's ambassador to the papal court since 1559.

355 Brother Melchor Marcos: *c. 1527 Valls; SJ 1554 San Lucar de Barrameda; †13.i.1583 Barcelona (see Scaduto, *Catalogo,* p. 92), who probably was of Jewish descent.

356 That is at the papal court.

vedessi di quietarlo, come feci per gratia di Dio. Et hebbe allhora causa il P. Generale di conoscere che gli havevo detto la verità.[357] Essendo per queste cause Dionisio levato dal governo del Collegio Romano,[358] venne in tanta melanconia (perché la superbia et l'ambitione dalle quali era posseduto sopra modo l'affligevano) che cominciò a dire che si voleva fare Cartusiano o Heremita. Et lamentandosi gravissimamente **[118]** meco del P. Borgia, lo nominava autore di tutte le scappate che egli haveva fatto. Con tutto questo [P. Borgia] non si risolse di lavarsi le mani di questo huomo.[359] Ma fomentando più presto la superbia di lui, con intentione di voler sollevarlo dalla malinconia che lo teneva oppresso, lo mandò a visitar la Provincia di Napoli, dove tuttavia persevera Viceprovinciale,[360] ancora che di lui ci venghino[361] scritte ogni settimana [sulle] diverse scappate che fa in quella provincia et mandate querele etiandio da gentilissimi[xxxv] forastieri [e] grandissimi benefattori nostri per li mali modi che tiene con loro. Per me son certo, essendo il P. Borgia huomo così virtuoso et religioso com'è, che desidera levare affatto dal governo quest'huomo, ma non lo fa, **[118ᵛ]** perché è ingannato et [perché] gli è [stato] dato ad intendere che questa sarebbe occasione agli Italiani d'alzarsi troppo contra Spagnuoli. Et nientedimeno chiaramente si vede che siano [Spagnuoli] in termine, [et] che se non si procede bene, e presto restarà macchiato il buon nome et la buona fama della Compagnia in Napoli, come [del resto] è avvenuto, perché finalmente è stato tolto Dionisio di Napoli come huomo infame.[362] Et nella Spagna è stato autore dei tumulti che ci travagliano et ci travaglieranno, se Dio per sua gran misericordia non ci mette la mano.[363]

[22] I vecchi Christiani e tutti i buoni Spagnuoli sanno et conoscono molto bene che di cuore gli[364] amiamo et di questo ne sono più che certi. Et **[119]** nelle

---

[357] Compare Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 30ʳ⁻ᵛ): "Come Dio fece conoscere al Borgia quanto s'era ingannato di Dionisio."

[358] After only one year in office as rector of the Roman College, Dionisio Vázquez was replaced by yet another Spanish Jesuit: Doménech. On Vázquez see above ([8], [13], and [20]) and below ([30]).

[359] Meaning: Borgia did not decide to get rid of Vázquez.

[360] This information is inconsistent with what Palmio writes at the end of this paragraph, when he mentions that Vázquez was fired from his office in Naples and sent to Spain, where he would provoke many troubles. Also the next sentence is written as Borja were still alive.

[361] Read: vengono.

[362] Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 30ʳ-31ᵛ): "Della turbatione che causò Dionisio in Napoli." See also Vitae 164, f. 44ʳ.

[363] See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 105ᵛ). See above [11] and below [30].

[364] Read: li.

Congregationi Generali seconda e terza han toccato con mano che tutto il mal loro e nostro è proceduto dai neofiti et da quelli particolarmente che governavano in Roma. Et con che raggion si può lamentare la nation spagnuola che nella Italia si mettano Provinciali, Visitatori e Rettori italiani. Prima si lamentavano, perché non si adoperavano gli Italiani, non vi essendo soggetti che fossero atti et idonei ai governi; adesso, ché ne vedono tanti sufficienti et ché s'adoperano come si fa in tutte le altre nationi, dicono che non ci[xxxvi] vogliamo servir dei Spagnuoli. Che diriano,[365] se in Spagna si mandassero Provinciali, Visitatori e Rettori italiani o d'altra natione? Ben disse un giorno la Santità di Nostro Signore[366] che questa natione s'alzava troppo **[119ᵛ]** nella Compagnia. Di più, sappiamo certo che queste sono querele et lamentationi dei neofiti che vogliono in ogni luogo dominare. Per il che la Compagnia si trova agitata[xxxvii] dalla tempesta delle discordie et delle dissensioni.

[23] Nella 3ª Congregatione Generale[367] troppo apertamente si vide l'inequalità delle nationi, perché di quattro Provinciali che havemo in Italia, da quella di Lombardia solo vennero tre Italiani et dalle altre tre (Romana,[xxxviii] Napoletana et Siciliana) vennero Spagnuoli[xxxix] et furno nove. Et nientedimeno in tutte queste quattro Provincie [c']erano soggetti italiani degni d'essere eletti.[xl] Ma perché la maggior parte dei professi erano Spagnuoli, [li] elessero **[120]** della natia loro. Et così s'è dichiarato che facevano tanti professi spagnuoli a questo fine et li spargevano per le provincie. In somma di 47 voti che si trovorno nella sodetta Congregatione, 28 erano Spagnuoli et nientedimeno 24 bastavano per eleggere il Generale.[368] Alcune settimane prima che si cominciasse la Congregatione si intese che si era dato informatione al Papa[369] che la maggior parte delle persone della Compagnia erano Spagnuoli et che non c'era soggetto che fosse atto al Generalato, se non tra Spagnuoli. Et ci fu gran congiettura che

---

365 Read: direbbero.

366 It was said by Pope Gregory XIII during an audience with Palmio that is described by the latter below ([23]).

367 Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 37ʳ⁻ᵛ): "Della turbatione nella quale fu fatto Everardo generale et delle cose successe nel suo generalato piene di travaglio et di scandalo." See also Vitae 164, ff. 88ʳ-89ᵛ. The Third General Congreation opened on 12 April and ended on 16 June 1573. It was convoked by Polanco, who was elected vicar general after Borja's death. See Padberg, "The Third General Congregation," pp. 49-75.

368 If there were 48 delegates at the congregation, the Spaniards comprised 50 per cent (24 votes), so they were actually one vote short of a majority (25)–contrary to what Palmio claims here. Eventually, Mercurian was elected with 27 votes on the first ballot, "se bene Polanco hebbe alcuni voti" (see Palmio's autobiography in ARSI, Vitae 164, f. 39ʳ). 13 votes were cast for Spanish candidates. It follows that at least 3 Spaniards must have voted for Mercurian and that Polanco must have received fewer than 13 votes.

369 Pope Gregory XIII.

detta informatione fosse data al Papa per mezzo di Polanco.[370] Et non è vero che tra le altre nationi non si trovasse persona idonea per il Generalato. Prima uno dei principali cardinali ci accusò **[120ᵛ]** di questa informatione data al Papa.[371] Et come s'intese da un'altro cardinale, questo fatto si scoperse in questo modo: perché alcuni cardinali molto principali parlorno al Papa, mossi dalle lettere del Re di Portogallo[372] et ancora, come si disse, del Re di Spagna, acciò Sua Santità provedesse che non fosse sempre Generale spagnuolo. Et benché sopra ciò havesse anch'Ella havute lettere dalli istessi Re del sodetto timore, [Sua Santità] rispose che non si poteva far Generale se non spagnuolo, perché haveva havuto informatione che eravamo quasi tutti Spagnuoli et che fra noi non v'era huomo atto al Generalato, se non dalla natione spagnuola.[373]

[24] Da questa risposta del Papa giudicorno i Cardinali che fosse trama dei Spagnuoli et così lo pregorno ché si degnasse cercar la verità. Però fatta la **[121]** Congregatione Generale, mi disse uno di quei Cardinali che haveva parlato al Papa che, per intendere se erano vere le informationi che gli erano state date, dette Sua Santità commissione a due cardinali che non mi nominò, né manco io cercai di saper chi fossero, acciò che si informassero diligentissimamente della verità, cioè del numero delle persone della Compagnia; degli elettori che dovevano venire alla Congregatione; quanti voti erano necessari per l'elettione del Generale; della qualità et sufficienza di diverse persone di diverse nationi, commettendo agl'istessi cardinali che da parte di Sua Santità comandassero alle persone che sopra ciò fossero da loro esaminate in virtù di santa obedientia a dir la verità. Et gli prohibissero sotto pena di scomunica, cui assolutione fosse riservata **[121ᵛ]** a Sua Santità, ché non dicessero a persona vivente cosa alcuna di quanto erano stati ricercati, che dovessero dire per ordine e comandamento suo. A questo modo Sua Santità hebbe una essatta e compita informatione d'ogni cosa.

---

[370] As vicar general Polanco was summoned by Pope Gregory XIII on 15 April 1573.

[371] It was probably Alessandro Cardinal Farnese, the grandson of Pope Paul III (who approved the Society in 1540) and a major Jesuit benefactor. It was this cardinal who informed Polanco about pope's desire to receive him (see Padberg, "The Third General Congregation," p. 52).

[372] King Sebastian I of Portugal (1554-78). His confessor and companion was a Portuguese Jesuit, Gonçalves da Câmara, a cousin of L. Henriques, confessor of the Cardinal Infante. One wonders whether he advised Sebastian to write that letter for Câmara's aversion towards *conversos* was known (see Rodrigues, *História*, II/1, 334-35). On the alleged homosexual relation between the two, see Harold B. Johnson's article, "A Pedophile in the Palace" (<http://people.virginia.edu/~hbj8n/pedophile.pdf>).

[373] Pope Gregory XIII would have said that and suggested the candidacy of Mercurian during his audience with Polanco on April 15 (see *DHCJ*, II, 1612).

[25] Poi, havuta questa informatione, [Sua Santità] fece chiamare a se il P. Polanco et gli ordinò che disponesse le cose di tal maniera che non fosse eletto Generale spagnuolo. Et allhora interrogò molto essattamente di tutto quello che haveva inteso per vedere ciò che egli rispondeva. Et con le risposte che [Polanco] diede restò Sua Santità molto poco sodisfatta di lui. L'istesso offitio fece l'Illustrissimo Farnese[374] da parte di Sua Santità con Polanco et [questi] contrastò sopra di questo molto alla lunga con Sua Signoria Illustrissima. Et benché il Cardinale l'esortasse ad obedire et a non far tante **[122]** repliche, nientedimeno [Polanco] non si quietò.[375] Di tutto questo che trattò e col Papa e col Card. Farnese [Polanco] mai fece una minima parola con noi altri Assistenti, ma ben si vedeva ritirarsi con Madrid, Natale,[376] Ribadenera et altri Spagnuoli, il che ci dava non poco da pensare. Primo, per le cose che haveva fatte e dette in Lombardia. 2°, per esser venuto da Ferrara a Roma senza causa et haver procurato certo breve per il P. Borgia, nel quale il Papa si doleva della sua infirmità con allegrarsi però d'haver veduto "antiquum amicum et familiarem nostrum Polancum," parole che ci dettero gran sospetto et dipoi si seppe che il sudetto breve era stato formato e scritto da un amico suo che lo volse servire con quelle parole. 3°, perché, essendo **[122ᵛ]** ritornato a Ferrara, fece grandissima instanza al P. Natale, Vicario,[377] ché mandasse il sodetto breve per tute le province oltramontane sotto pretesto che in questo si vedesse et s'intendesse l'amore che il Papa portava al Padre Generale. Ma l'intention sua fu, come dipoi si scoperse, che in tutta la Compagnia s'intendesse che gli era caro il Papa per quelle parole. Ma gli avenne tutto il contrario, perché "in conspectu omnium nostrorum" in camera del Papa restò confuso, come chiaramente si raccoglie da quello che Sua Santità gli disse, che è scritto e notato in un foglio da parte, quando andassimo per domandar la benedittione avanti il Collegio. Il ragionamento sopradetto che fece il Papa con Polanco ci fu narrato da un cardinale che l'haveva inteso **[123]** da Sua Santità. Il ragionamento e contrasto che passò con l'Illustrissimo Farnese ce lo disse Aloisio Mendoza,[378] il quale ancora che[379] fosse Spagnuolo, gravemente s'offese di Polanco.

---

[374] Cardinal Alessandro Farnese.

[375] Polanco's objection was that excluding entire nation from the election would constitute constitutional problems (see Padberg, "The Third General Congregation," p. 52).

[376] Jerónimo Nadal (see above [12]-[13]).

[377] Nadal was vicar general during Borja's absence from Rome 1571-72.

[378] See [16] where Palmio narrates that in the process of admission to the profession of four vows Mendoza was preferred over Fulvio Cardulo.

[379] Meaning: even though.

[26] Andassimo, il P. Canisio et io,[380] con ordine d'una consulta che sopra ciò si fece a parlare a Sua Santità, che era in Frascati, sopra alcune cose che occorrevano per la morte del Cardinale d'Augusta.[381] Et dipoi che furno trattate le cose per le quali eravamo andati, voltandosi a me Sua Santità, mi fece queste interrogationi in presenza del P. Canisio. Primo, se erano giunti i Padri che dovevano venire alla Congregatione. 2°, quante persone vi si dovevano trovar d'ogni natione. 3°, quanti voti erano necessari per fare un generale. Et benché fosse del tutto informata Sua Santità, nientedimeno da diverse **[123ᵛ]** persone domandava per vedere se ci[xli] accordavamo insieme. Intendendo dalle risposte che io gli diedi, il gran numero dei voti che havevano i Spagnuoli, et come il P. Canisio[382] non fosse elettore,[xlii] et che dalla provincia sua in luogo di lui fossero venuti Spagnuoli, movendo il capo con grande admiratione disse, "Questo non sta bene. Faranno Spagnuoli ciò che vorranno." Et volendo io escusare il fatto, allhora Sua Santità, stendendo la mano su la mia spalla, disse queste parole: "Non bisogna che una natione s'alzi tanto fra noi; non conoscete il francischino? Il vostro P. Lainez nel Concilio di Trento procurava che si riformassero le religioni[383] et il franceschino gli disse: "Padre Lainez, ringratiate Dio **[124]** che s[i]ete in principio della vostra religione, ma parlatemi di qui a 60 anni. Guardatevi pure di non guastare, perché vi sarà da fare dipoi a conciarvi." Et soggiunse il Papa che non gli piaceva nella nostra religione il dominio di questa natione. Tornati che fossimo a Roma, narrai al P. Polanco quanto il Papa ci[xliii] haveva detto. Et inchinando il capo, [Polanco] non rispose pure una parola, ma ben si vide una grande alteratione nella faccia sua. Di tutto quello che ci disse il Papa restò il P. Canisio sopra modo ammirato. Finalmente dalle risposte che diede il P. Polanco, quando gli andassimo a dimandar [al Papa] la beneditione avanti il[xliv] quatriduo,[384] restassimo tutti gravemente offesi, ma molto più la Santità di Nostro Signore. Et [questi] **[124ᵛ]** hebbe a dire: "Questo huomo vuole essere Generale."

---

[380] From this account it is clear that Palmio influenced Pope Gregory's decision to intervene during the congregation as argued by Padberg ("The Third General Congregation," p. 50).

[381] See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 38ʳ).

[382] Peter Canisius was not a delegate at the congregation. He happened to be in Rome at the time, having been summoned by the pope. The congregation invited him to attend without right to vote in the election of assistants (see decree 5 in Padberg, *For Matters of Greater Importance*, p. 139). The delegate from his Upper Germany province was the provincial Paul Hoffaeus, who was not a Spaniard.

[383] Laínez took a very active part in all three sessions of the Council of Trent, but nothing is known about his dealings with the reformation of religious orders (see *DHCJ*, IV, 3833-337).

[384] On 15 April 1573, three days after the congregation convened but before the period of four days, the *quatriduo*, had passed.

Et di ciò c'è stata[xlv] gran sospitione.[385] Prima, per l'offitio che fece in Ferrara col Generale, acciò nominasse il Vicario, dicendo che se Dio permettesse altro della persona sua, che di certo sarebbe fatto Vicario un Italiano in Lombardia. 2.°, per haver condotto il povero Padre Francesco a Roma quasi per forza, che era moribondo.[386] 3.°, per le parole che gli disse l'istesso[xlvi] Padre per la strada: "Polanchilio Polanchiglio, tu vuoi essere Generale e noncha[387] sarai Generale."[388] 4.°, per haver detto lui etiandio al Lucio Croce[389] che non poteva essere Generale se non spagnuolo. 5.°, perché domandando in Roma a me et ad altri che giuditio si facesse del P. Natale et di Madrid et di **[125]** alcuni altri Spagnuoli, apertamente si lasciava intendere che niuno di loro era atto per il Generalato et così, *exclusis illis,* veniva a restar lui solo atto al Generalato. 6.°, perché propose nella Congregatione Generale se la persona poteva dare il voto a se stessa con buona conscienza, giudicandosi più degna et più idonea di tutti. Et questo parlare dispiacque a tutti et si dubitò che disegnasse la propria sua persona, massime che si sapeva che né lui né altri havrebbono dato il voto né a Natale né a Salmerone, che erano quelli sopra i quali si poteva disegnare della natione spagnuola.[390]

[27] La 4.ª causa è stata la protesta che fecero i Padri Portughesi[391] che andarobbono al Papa, si non si dava ordine firmissimo ché non fosse [un] nuovo[xlvii] **[125ᵛ]** Christiano eletto generale. Et come si è detto di sopra, vedendo che c'era pericolo che Polanco fosse eletto, dettero le lettere che havevano portate dal Re di Portogallo, dal Re Filippo[392] et Cardinale di Portogallo[393] al

---

385 Compare Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 38ʳ-39ᵛ).

386 See above [14].

387 Meaning: never (from Spanish "nunca"). The Spanish Jesuits in Rome spoke a sort of *Spanlian.*

388 See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 38ʳ), where Palmio reveals that this episode was narrated by certain Luisio Mendoza, Agostino Mazzin, and Marcos (Borja's servant).

389 Between the years 1532 and 1596 (see Scaduto, *Catalogo,* p. 39).

390 One wonders why Polanco and others would not vote for Nadal or Salmerón.

391 The Portuguese Jesuits attending the congregation were Pedro da Fonseca, Inácio Martins, and Leão Henriques–a substitute for the sick provincial Jorge Serrão (see Rodrigues, *História,* II/1, 307). The latter's right to participate in the congregation was questioned for he was appointed rather than elected as a delegate (see Padberg, "The Third General Congregation," pp. 51-52).

392 Ribadeneyra claimed that Philip wrote to his ambassador in Rome, Juan de Zúñiga, on Henríques's request, but unaware of the latter's intrigues (see Medina, "Everard Mercurian and Spain. Some Burning Issues," p. 945).

393 The uncle of King Sebastian, Cardinal Infant Don Enrique (see Padberg, "The Third General Congregation," pp. 53-54). After the election of Mercurian, Pope Gregory XIII wrote letters to both King Sebastian and Cardinal Henry on 10 September, in which he assured them that he sought to

Papa et a diversi cardinali.[394] Et questo fu causa che il Papa mandasse il Cardinale di Como[395] a comandare che non si facesse Generale spagnuolo, come si dirà più abasso. I Padri Portughesi hebbero gran causa di far quello che fecero per le cose troppo scandalose che loro et altri narravano che di continuo uscivano dai neofiti et, da quello che habbiamo detto di sopra, si vede chiaramente che tutti i mali e disturbi della Compagnia sono proceduti da loro, come dalla prima origine.

[28] Ma prima che si narri **[126]** il successo della 3ª Congregatione Generale, bisogna sapere che essendo arrivati tutti i Padri a Roma che dovevano intravenire nella Congregatione, la prima cosa che si fece fu eleggere dodici di diverse nationi che trattassero *quid mali videretur esse passa Societas* et da questi eletti furono trattate[xlviii] molte cose d'importanza. Poi, per le cose che s'intesero, furono eletti dalla Congregatione Generale tre Padri: il Dottor Torres,[396] il P. Offeo[397] et io, con ordine che considerassimo tutto quello che s'era trattato fra

---

satisfy their desires insofar they were made known to him. They are preserved in the Archivio Segreto Vaticano, Arm. 44, vol. 22, ff. 65^{r}-66^{v} (see Gonçalves, "Jesuits in Portugal," pp. 710-11). Henry's anti-*converso* feelings were confirmed on other occasions: he pressed to remove the rector of the University of Évora, Paulo Ferrer, appointed to the position by Borja because of his *converso* provenance (ARSI, Lus. 68, f. 51^{r}).

[394] Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164 f. 37^{r}): "La provincia di Portogallo talmente si trovava alterata et turbata che i Padri venero rissoluti di fare ogni cosa acciò che il generalato non andasse in mano di novi cristiani, come facilmente poteva avenire. Portorno adunque lettere al Papa del Re di Portogallo et del Cardinale et de alcuni Spagnuoli [...] nelle quali si supplicava S.S. che provedesse in ogni modo che il generalato non venesse in mano de novi Christiani [...]. Narravano insieme molte cose orende et scandalose de i novi cristiani condanati dall'Inquisitione in Portogallo et in Spagna, donde nasceva che erano in tanto odio appresso tutti et che tanto da loro si temeva"(37^{r}). See also Palmio's autobiography, f. 96^{r} and ff. 100^{r}-02^{v}: "Ché questi novi cristiani siano esclusi non solo dall'elettione, ma etiandio dalla Compagnia et intendo che questo è che pretendono il Re di Spagna e di Portogallo et con questa intentione erano venuti questi Padri portughesi e non l'hanno nascosto questa loro intentione, ma chiaramente l'hanno proposta et l'hanno domandata con grande instanza che la Congregatione vi provedesse, [because] nella nostra Compagnia che tutta è occupata nella dottrina et fede catholica e però ha bisogno d'huomini che non habbiano macchia alcuna et hanno insieme protestato e detto pubblicamente che faccino ricorso a S.S.tà se la Congregatione non vi provedeva e cosi lo fecero: [...] volevano che si facesse decretto de exludendis istis neophytis."

[395] Bartolomeo Gallio (1527-1607) was the Cardinal Secretary of State 1572-1585. He was born near Como and hence was called "cardinal of Como" (see The Cardinals of the Holy Roman Church: <http://www.fiu.edu/~mirandas/bios1565.htm>).

[396] Miguel de Torres (1509-1593) was provincial of Portugal (1552-1553, 1555-1561) and of Andalusia (1554-1555), and rector in Lisbon (see *DHCJ*, IV, 3824).

[397] Paul Hoffaeus was superior of German Province (1569-81) and later assistant to the general for Germany under Acquaviva (1581-91). See above on his memorial on unity addressed to Acquaviva.

i dodici, tra i quali erano ancora i sodetti tre, et formassero l'interrogatorio per la eletione del Generale, il quale interrogatorio fu approvato da tutta la Congregatione senza pure mutare un parola. Dipoi che furno prese le informationi conforme all'interrogatorio, il **[126ᵛ]** Papa, per la causa detta di sopra, la mattina stessa che entrassimo in conclave per eleggere il generale, mandò il Cardinale di Como, il quale fece da parte di Sua Santità comandamento espresso alla Congregatione che non s'elegesse Generale spagnuolo alcuno per buoni rispetti che non occorreva dire.[398] Partito che fu il Cardinale, il P. Polanco, che era Vicario, propose[399] se si doveva obedire.[400] Et parendo a tutta la Congregatione cosa troppo indegna che si mettesse in dubbio fra noi, se si doveva obedire al comandamento pontificio, [Polanco] determinò di mandar quattro persone a Sua Santità, sì per renderle le debite gratie per la cura che si degnava tener di noi, sì per pregarla humilissimamente [perché] si contentasse lasciare la **[127]** elettione del Generale libera alla Congregatione. Fossimo elletti quattro per far questo offitio col Papa et uno fu di questi il P. Leone, Portughese, che haveva portate e date le sodette lettere.[401] Havendo la Sua Santità di Nostro Signore inteso l'humile domanda che si gli fece da parte della Congregatione, benignissimamente si contentò [di] concenderli ciò che dimandava, ma con questa conditione che, accadendo che fosse eletto Spagnuolo, non si publicasse, se prima non se gli faceva intendere la persona che era stata eletta, perché veramente non fu mai intentione né di Sua Santità, né dei sudetti Re, né di persona alcuna della Congregatione escludere la nation spagnuola da Generale, ma solamente provedere[xlix] che il generalato non andasse in mano di [un] Christiano nuovo.[402] Il giorno seguente adunque, dopo che si ottenne la libertà dal Papa, fu eletto Generale il P. **[127v]** Everardo Mercuriale.[403] Dipoi si elessero i quattro Assistenti che furono: Fonseca della

---

[398] Cardinal Gallio arrived on the day of the ballot (April 22), interrupting Possevino's speech to the congregation on the necessary virtues that the newly elected superior general should have.

[399] Read: chiese.

[400] In his account of the congregation, Sacchini wrote that Polanco explained to Galli that they would obey, but that the situation presented grave difficulties meriting further discussion (see Sacchini, *Historiae*, p. 5 and Padberg, "The Third General Congregation," p. 54).

[401] According to Ribadeneyra's account, on the cardinal's departure the Spanish delegates did not reply and the delegates from other provinces were enraged at who may be the author of the intrigue. All eyes turned to the Portuguese and Leão Henríques threw himself on his knees, confessed his conspiracy and asked for forgiveness, offering himself to go back to the pope and request that Gregory revoke his interference ("Historia de la Compañía de Jesús de las provincias de España y parte de las del Peru y nuova España y Philippinas," ARSI, Hisp. 94, ff. 112ʳ-13ᵛ). See also ARSI, Congr. 20b, f. 210ʳ.

[402] See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 39ʳ).

[403] Mercurian was elected on 23 April.

natione Portughese, Egidio per la Spagnuola, per le nationi tramontane Oliverio, per l'Italia io che ero[l] ancora stato Assistente del P. Francesco Borgia.[404]

[29] La[li] 5ª causa fu l'indignatione del P. Polanco che nella Congregatione dei definitori, che eravamo dodici, lesse una scrittura per la quale narrava l'eletione del Generale come ambita e procurata. Crebbero i disturbi per il decreto che[lii] proposero alcuni di questi nuovi Christiani in favor loro, per il quale pretendevano che niuno potesse[liii] essere escluso dal Generalato sotto questo titolo [solo] perché fosse Christiano nuovo.[405] A questo decreto si opposero i Portughesi con decreto contrario che presentorno, acciò restasse questa gente in **[128]** perpetuo esclusa dal Generalato. Per ottenere adunque questi neofiti l'intento loro[liv] procurorno secretissimamente per mezzo di un Cardinale [di] ottenere che il Papa comandasse che la Congregatione accettasse il decreto da loro proposto. Et procurorno fare ancora appresso Sua Santità sospetta l'eletione del Generale et dell'Assistente del Portogallo. Sopra queste cose si fece grandissima inquisitione per ordine del Generale et, essendosi eletti cinque padri di diverse nationi,[406] gli fu commesso et ordinato che procurassero d'intendere se nell'ottenere [il voto] n'era intravenuta macchia alcuna d'ambitione.[407] Et havendo questi padri fatta la debita diligenza col giuramento in publica congregatione, attestorno che le elettioni erano state leggittimamente fatte et che falsa era l'accusatione che fu deferita a Sua Santità. Però l'istessa Congregatione **[128v]** ordinò che il Generale dasse[408] piena informatione della diligenza che s'era usata et della verità che s'era trovata con dichiarargli insieme che la Congregatione giudicava che per mantener la pace et unione nella Congregatione niuno dei sodetti decreti si dovesse accettare et approvare, rimettendosi però in questo et in ogni altra cosa a quanto havesse ordinato e comandato Sua Santità, la cui risposta fu laudare il parere della Congregatione,

---

[404] The four assistants general were elected on 9 May: Oliver Mannaerts for Germany, France, and Flanders; Gil González Dávila (in absentia) for Spain; Pedro da Fonseca for Portugal; and Benedetto Palmio for Italy, who indeed was assistant general already under Borja.

[405] See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 43r-44v), where Palmio writes also about a decree promoted mainly by Dionisio Vázquez on taking out of the general examination of candidates the question about being new or old Christian, which was strongly opposed by Palmio who was part of the team of *definitori*.

[406] When the pope learned about these allegations, he summoned Salmerón on 22 May to inquire about the scandal. The day after, Salmerón informed the congregation about his visit to the pope and Mercurian asked to set up a committee to investigate the charges. After a week of work, the committee composed of Salmerón, Francisco Adorno, Hoffaeus, Claude Matthieu, and Miguel de Torres unanimously judged that there were no irregularities (see ARSI, Congr. 20b, ff. 190r-v and 198r-v).

[407] See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, f. 39r).

[408] Read: desse.

come appare dalla relatione che gli fece il Generale per ordine della Congregatione che si trova scritta in un foglio separato con la risposta del Papa.[409]

[30] Dalla esclusione di questo decreto che volevano fare i neofiti avvenne che si deliberono di far tutti gli offitii possibili, come han fatto appresso il Re di Spagna et il suo **[129]** consiglio, per separar la Spagna dall'obedienza del Generale.[410] Et l'autor principale di questa mala impresa è stato Dionisio Vasches, del quale s'è parlato di sopra,[411] con molti altri che si trovano notati nei *soli*[412] del P. Paolo Ernandes,[413] Alarcon et Cordoses[414] che dettero informatione fedele e prima di tutti gli offitii che faceva la lega di costoro in Spagna contra del Generale della Compagnia.

[31] La 6ª è stato il gran mancamento del P. Everardo, il quale da se stesso s'intricò, lasciandosi ingannar da alcuni che cercavano "quae sua erant, non quae Jesu Christi,"[415] et suscitò grandi scandali et tumulti nella Compagnia.[416] Prima, perché volse difendere l'insolenza di Mazarino contra l'Illustrissimo Borromeo. 2°, perché si messe a perseguitare **[129v]** ingiustamente et troppo impetuosamente due padri che havevano data certa informatione al Papa, acciò, come Padre benignissimamente che c'era, si degnasse avvisare il Generale che provedesse ad alcune cose. Et di questa istoria, perché è [stata] scritta alla lunga separatamente,[417] non dirò qui altro. Et havendo havuti i memoriali che furno dati al Re di Spagna contra di lui et della Compagnia, tacque, lasciando di fare la provisione che doveva et che poteva massime essendo stato informato il Sommo Pontefice di questi mali offitii che si facevano in Spagna. Et havendo animo deliberato per l'amor grande che portava alla Compagnia di voler disfare

---

[409] I was unable to trace this document.

[410] The movement of *memorialistas*. See above [11] and [21].

[411] See above ([8], [13], and [20]-[21]).

[412] Letters destined to the exclusive (*soli*) view of the superior general.

[413] Pablo Hernández was Mercurian's envoy to Spain (see Philip Endean, S.J., "The Strange Style of Prayer": Mercurian, Cordeses, and Álvarez," in McCoog, *The Mercurian Project*, pp. 362-64).

[414] *30.vii.1518 Olot; SJ 11.x.1545 Barcelona; †16.v.1601 Seville (*DHCJ*, I, 952). He was provincial of Aragón at the time of the congregation. During his tenure in Gandía and Aragón, he promoted the apostolate with *moriscos*. He accused Ribadeneyra, Solier, and Santander of being part of the *memorialistas* movement (see Introduction).

[415] A paraphrase of Philippians 2:21.

[416] On how Mercurian's election "implied a sharp blow to the unity and charity within the Society," see Medina, "Everard Mercurian and Spain. Some Burning Issues," p. 945s.

[417] This document is unknown.

et annichilare queste fattioni, ma il Generale, mettendosi a far quello che non doveva né poteva legitimamente fare, **[130]** lasciò correre le cose di Spagna senza farne una minima dimostratione et, perché non se gli pose il rimedio quando se gli poteva mettere. Vedo che anderanno crescerendo tanto [le fationi] che causeranno ruina e confusione estrema nella Compagnia, se Dio per sua infinita misericordia non provede.

[32] La 7ª causa della quale sono proceduti molti travagli della Compagnia è stata l'essattione delle legitime,[418] sopra che haverei da scrivere molti fogli di carta. Et non è stata provincia alcuna delle nostre che di questa essattione gravissimamente non si sia lamentata per le querele et infamie che in ogni banda si sentivano spargersi contra di noi. In ogni luogo si litigava per essigere le legitime et per molte **[130v]** settimane nella 2ª e 3ª Congregatione Generale si disputò alla lunga con desiderio di levar questo scandalo che il mondo riceveva contra di noi.[419] I Principi, le Republiche [et] le Comunità gridavano contra di noi et i Padri di Spagna nella 2ª Congregatione presentorno decreti fatti dal Re contra queste essattioni. Et con tutta la diligenza che si facesse per cavar danari da tutte le bande per sostentare il Collegio Romano che non haveva fundatione alcuna, nella 3ª Congregatione lo ritrovassimo aggravato di 23,000 scudi di debito.[420] Come per essere sovvenuto et aiutato più volte ne ho parlato a Sua Santità et a molti cardinali con dargli[421] una esatta informatione dello stato del Collegio et dei debiti che havevamo et del modo et delle cause, le quali si **[131]** erano fatte. Finalmente, essendo restata Sua Santità chiarità della verità et conoscendo il frutto che si raccoglieva dal Collegio Romano, ci cominciò a provedere, come l'havevo supplicato, di 5 mila scudi l'anno, sin che se gli offerisce occasione di fundarlo, come mi promesse di volerlo fundare. Et questa promessa, come si vede, liberarissimamente l'ha compita. Et se non havessimo havuto l'aiuto di questo benedetto Pontefice, senza fallo sarebbe andato a terra il Collegio di Roma. Et Dio ci fece conoscere che quando si fossimo disposti a lasciar tante liti che si facevano et seguitar la sententia dell'Apostolo per publica edificatione del mondo, "quia omnia licent, sed non omnia expedient,"[422] come veramente ci ha proveduto, et liberati dall'infamia che si sentiva in ogni banda **[131v]** spargersi contra la Compagnia.

---

418 Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 20r-v).

419 See decree 8 of the Second General Congregation, and decrees 17 and 20 of the Third (Padberg, *For Matters of Greater Moment*, pp. 113, 141-43).

420 See Palmio's autobiography (ARSI, Vitae 164, ff. 40r-41r).

421 Read: con dare loro.

422 1 Corinthians 10:23.

[33] Et acciò che si veda a che [cosa] ci haveva ridotto la cura della robba con pretesto però buono d'allevare giovani al servitio di Dio, solo[lv] per fine[423] voglio contare. Venne a stare a Roma una Signora Lucretia, Siciliana, et essendosi maritata con un gentilhuomo, offerse tutta la sua robba, che era di qualche valore, con conditione che la volevano godere loro in vita et che dopo la morte restasse alla religione, purché la Compagnia pigliasse l'assunto di litigare et districare questa facoltà et che a nome della Compagnia si litigasse per l'autorità che tiene in Sicilia, facendo però loro tutta la spesa. Il padre, che era dal P. Borgia deputato a trattare il negotio della robba, persuase al Generale, senza domandare **[132]** parere agli assistenti, come si faceva per ordinario in simili materie che si accettasse simile partito; ma, havendo ciò inteso gli Assistenti, procurorno che si repudiasse come cosa indegna della nostra religione.[424] Ma perché già s'era abbracciata tal impresa, si procurò d'andare avanti et di qui ne successero tanti inconvenienti che ci[lvi] confondevamo[425] quando ci erano detti. Et Dio per sua misericordia ce ne liberò et non permesse che simili facoltà venissero alla Compagnia et per tal mezzo.

Queste sono sette cause brevemente raccolte, donde sono nati i mali nostri, et humilmente prego la Maestà di Dio che ce ne liberi et conservi in gloria sua questa vigna "quam dextera sua plantavit."[426]

[i] *correctum ex* c'ebbero. [ii] *correctum ex* quelli dieci [iii] *antes* Prima però che morisse gli pers *deletum* [iv] *Additum in margine* [v] *Additum in margine* [vi] *ante* si desid *deletum* [vii] *Ante* che *deletum* [viii] *ante* che *deletum* [ix] *ex* Araoza *correxi* [x] *ex* Araoza *correxi* [xi] *ex* dati *correxi* [xii] ex era *correxi* [xiii] *ex* tentati et perturbati *correxi* [xiv] *additum supra lineam* [xv] *ante* de *deletum* [xvi] *ex* presente *correxi* [xvii] *additum in margine* [xviii] *additum in margine* [xix] Fuit *deletum.* Fu il *additum in margine* [xx] *ante* havessi *insertum in margine* [xxi] *additum in margine. Post* in Lombardia *deletum* [xxii] *additum supra lineam* [xxiii] ante ogni *deletum* [xxiv] *ante* in ogni cosa *deletum* [xxv] *ante* i nostri *deletum* [xxvi] *ante* ad *deletum* [xxvii] il *deletum* [xxviii] *additum in margine* [xxix] *ante* benche e quelli e questi *deletum* [xxx] *ex* ripagnante *correxi* [xxxi] *additum in margine* [xxxii] *ante* all ___ si deve comettere il governo d'Italia *deletum* [xxxiii] *correxi ex* intronizzasse [xxxiv] *ante* non so *deletum* [xxxv] *ex* gentillissimi *correxi* [xxxvi] *Ex* si *correxi* [xxxvii] *ante* nelle te *deletum* [xxxviii] *ante* vennero *deletum* [xxxix] ante tre *deletum* [xl] *additum in margine* [xli] *ex* si *correxi* [xlii] *ante* Ret *deletum* [xliii] *ante* mi *deletum* [xliv] *ante* di *deletum* [xlv] *ex* stato

[423] Read: alla fine.

[424] Meaning: of the Society of Jesus.

[425] Meaning: we were embarrassed.

[426] Psalm 79:16.

correxi [xlvi] *ante* is *deletum* [xlvii] *additum in margine:* La 4.a causa viene dalla protesta che feceri [sic] portughesi per escludere il P. Polanco [xlviii] *ex* trattati *correxi* [xlix] *ante* sapere a *deletum* [l] *ex* era *correxi* [li] *in margine:* La 5.a. La indignatione del Padre Polanco [lii] *ante* di *deletum* [liii] *ante* di loro *deletum* [liv] *additum in margine.* [lv] Quale *ante* solo *delevi.* [lvi] *ex* si *correxi.*

Sumario

La batalla interna contra los jesuitas de ascendencia judía (*judio-conversos*) dentro de la Compañía de Jesús no ha recibido el reconocimiento necesario o ha sido silenciada por muchos académicos o los mismos jesuitas. Pero las tensiones étnicas influyeron fundamentalmente en la historia jesuita. Estas tensiones se manifestaron en un manuscrito escrito por un importante jesuita italiano, Benedetto Palmio. En el, el autor relata como "la multitud e insolencia de neófitas españoles" estaba creciendo dentro de la orden. Según Palmio, los primeros dos superiores generales, Ignacio de Loyola y Diego Laínez, habían excluido conversos, aunque estos encontraron refugio bajo el sucesor de Laínez, Francisco de Borja. (En realidad, Laínez y Borja seguían la práctica constante de Loyola, quien hubiese estado orgulloso de ser judío *secundum carnem* e insistía categóricamente que no se excluyese a nadie basado únicamente en cuestiones de descendencia). Era verdad que el converso había sido derrotado parcialmente durante la Tercera Congregación General en 1573, el contaba, pero ellos estaban insuficientemente controlados por el nuevo superior general, Everard Mercurian, y consiguientemente se rebelaron contra Roma bajo su sucesor, Claudio Acquaviva, elegido en 1581. Este manuscrito ha permanecido virtualmente inadvertido en el ARSI durante más de cuatrocientos años. Aquí, por primera vez, se publica una edición crítica de este documento. Esta introducción establecerá primero el contexto histórico del documento, entonces resumirá sus puntos principales, y terminará con observaciones finales. La edición crítica del documento comenzará seguidamente.

LEBEN UND WERK DES WÜRZBURGER MATHEMATIKERS KASPAR SCHOTT S.J.

Julius Oswald, S.J.*

Pater Caspar Wanderdrossel

Im Gegensatz zu seinem berühmten Lehrer Athanasius Kircher, S.J.[1] ist der Würzburger Mathematiker Kaspar Schott, S.J.[2] heute weitgehend unbekannt. Dabei gehörte er zu den führenden Gelehrten seiner Zeit und stand im Briefwechsel mit so bedeutenden Naturwissenschaftlern wie Otto von Guericke (1602–1686), Robert Boyle (1627–1691) und Christian Huygens (1629–1695).[3] Vor einigen Jahren ging er jedoch als „Pater Caspar Wanderdrossel aus dem Orden der Societas Jesu, olim in Herbipolitano Franconiae Gymnasio, postea in Collegio Romano Matheseos Professor,“ in die Literaturgeschichte ein. Dieses Denkmal errichtete ihm der italienische Bestsellerautor Umberto Eco in seinem Roman *Die Insel des vorigen Tages.*[4]

---

* Julius Oswald, S.J. war Direktor der Bibliothek und Lehrbeauftragter der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München. Als Gründer und erster Vorsitzender des Vereins „Jesuitica“ beschäftigt er sich mit der Geschichte der Jesuiten und ist Herausgeber der Schriftenreihe „Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum,“ die im Verlag Schnell & Steiner in Regensburg erscheint. Mit Festschriften würdigte er Petrus Canisius, S.J., Philipp Jeningen, S.J., und Franz Xaver, S.J., dokumentierte die Geschichte der Jesuitenhochschule in München und verfasste Aufsätze zur Geschichte des Ordens. Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Fassung seines Aufsatzes „Kaspar Schott – Leben und Werk,“ in *Wunderbar berechenbar. Die Welt des Würzburger Mathematikers Kaspar Schott,* ed. Hans-Joachim Vollrath (Würzburg: Echter, 2007) S. 11-26.

[1] *2.v.1601 Geisa bei Fulda ; SJ 2.x.1618 Paderborn; †27.xi.1680 Rom (*DHCJ,* III, 2196-198).

[2] *5.ii.1608 Bad Königshofen im Grabfeld; SJ 30.x.1627 Trier; †22.v.1666 Würzburg (*DHCJ,* IV, 3531-532, aber nennt irrtümlich als Geburtsjahr 1607).

[3] Harald Siebert, „Schotts Briefwechsel,“ in Vollrath, *Wunderbar berechenbar,* S. 35-40.

[4] Umberto Eco, *L'isola del giorno prima* (Mailand: Bompiani, 1994). Zitiert wird nach der deutschen Übersetzung von Burkhart Kroeber: Umberto Eco, *Die Insel des vorigen Tages* (München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, [9]2004) S. 267. Vgl. dazu Michael Nerlich, „Aufstieg zum Inferno.

Eco schreibt den Vornamen Caspar in lateinischer Form und wählt einen merkwürdigen Nachnamen. Schott selbst verwendet auf den Titelblättern seiner Werke dagegen den italienischen Vornamen Gaspare. Der Hinweis, dass der Pater einst Professor der Mathematik am „Würzburger Gymnasium Frankens" und später am berühmten „Collegium Romanum" in Rom war, ähnelt zwar den Angaben auf den Titelblättern der Werke Schotts,[5] entspricht aber mehr dem Lebensweg seines Lehrers Kircher, der zunächst in Würzburg und später in Rom eine Professur hatte.

Schott selbst unterrichtete erst nach seiner Rückkehr aus Italien am Jesuitengymnasium in Würzburg, das damals jedoch zur Universität gehörte, so dass er ordentlicher Professor war. Trotz dieser Unterschiede, die man Ecos dichterischer Freiheit zubilligen darf, sind die Übereinstimmungen nicht zu übersehen.

Dass der italienische Professor und Schriftsteller die Bücher von Schott kennt und sich von ihnen inspirieren ließ, zeigen seine genauen Beschreibungen einer automatischen Orgel,[6] einer wissenschaftlichen Beobachtungsstation[7] und einer Taucherglocke,[8] die in Schotts Werken abgebildet sind und von ihm ausführlich erklärt werden. Seine lateinischen Erläuterungen zitiert Eco in wörtlicher Übersetzung und verwendet in seinem Roman sogar dessen Buchtitel *Technica Curiosa* als Kapitelüberschrift.[9]

Selbst der Name „Wanderdrossel" scheint auf Schott selbst zurückzugehen, der sein Buch *Ioco-seria naturae et artis, sive magia naturalis centuriae tres* wegen Schwierigkeiten mit der ordensinternen Bücherzensur unter dem Pseudonym „Aspasius Caramuelius"[10] veröffentlichte. Da das Erscheinungsjahr des Buches

---

Zu Umberto Ecos *Insel vom Tag zuvor*," in Eberhard Knobloch, *Wissenschaft, Technik, Kunst* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997) [Gratia. Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung 31] S. 131-46.

[5] *Sommervogel*, VII, 904-12.

[6] Eco, *Insel*, pp. 259-61, beschreibt den Kupferstich "Iconismus XLII." in Kaspar Schott, S.J., *Mechnica hydraulico-pneumatica* (Würzburg: Pigrin, 1657) S. 428.

[7] Vgl. Eco, *Insel*, S. 337-39 mit Kaspar Schott, S.J., *Technica curiosa* (Würzburg: Hertz, 1664; Nachdruck: Hildesheim: Olms 1977) S. 423-77.

[8] Vgl. Eco, *Insel*, S. 357-63 mit Schott, *Technica*, S. 393-96.

[9] Eco, *Insel*, S. 356. Vgl. zum Ganzen, Kurt Illing, „Ein Würzburger Jesuit in der Südsee. Pater Caspar Schott S.J. alias Pater Caspar Wanderdrossel S.J. in Umberto Ecos Roman *Die Insel des vorigen Tags*, in *Mainfranken, Schönbornzeit und Frömmigkeit. Festgabe zum 70. Geburtstag von Gerhard Egert*, ed. Dieter Weber (Würzburg: Böhler, 1996) S. 36-51.

[10] Aspasius Caramuelius, *Ioco-seria naturae et artis*. Das Buch erschien ohne Verlags- und Jahresangabe.

in der Vorrede verschlüsselt als Chronogramm angegeben ist, darf hinter dem Pseudonym ein Anagramm vermutet werden, das einen neuen Sinn erhält, wenn man die Reihenfolge der Buchstaben ändert und einen Bezug zu Schott herstellt.[11] „Caspar, die Amsel auf Abwegen," wäre eine Auflösung, die zum Leben des weit gereisten Ordensmannes passt, der wegen des Dreißigjährigen Krieges von Deutschland über Belgien nach Sizilien zog und von dort wieder in die Heimat zurückkehrte. Ob Eco den Namen „Wanderdrossel" deshalb wählte, sei dahingestellt. Zweifellos wollte er aber dem Jesuiten, der ihm bei der Gestaltung seiner „ein bisschen verrückten"[12] Romanfigur vor Augen stand, ebenso würdigen wie dessen Lehrer Kircher in seinem Buch *Das Foucaultsche Pendel.*[13]

Das von Schott gewählte Pseudonym erinnert allerdings auch an Juan Caramuel y Lobkowitz (1606–1682), „den bekanntesten und umstrittensten Zisterzienser des 17. Jahrhunderts."[14] Der vielseitig gebildete Ordensmann war „ein wahres Universalgenie des Barockzeitalters"[15] bekleidete hohe kirchliche Ämter und verkehrte in höchsten politischen Kreisen.[16] Als Abt des Klosters Disibodenberg am Zusammenfluss von Nahe und Glan, wo schon Hildegard von Bingen (1098–1179) erzogen wurde und gewirkt hat, sollte er 1645 als Weihbischof nach Mainz berufen werden.[17] Weil Papst Innozenz X. (1574–1655, seit 1644 Papst) seine Ernennung nicht bestätigte und Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) als Erzbischof von Mainz sich 1652 weigerte, in Rom um die Wiederaufnahme des Verfahrens nachzusuchen, kam

---

[11] Vgl. Hans-Joachim Vollrath, „Spaß und Ernst bei Kaspar Schott" in Vollrath, *Wunderbar berechenbar,* S. 109-12, wo noch weitere interessante Deutungen zu finden sind.

[12] Thomas Stauder, *Gespräche mit Umberto Eco* (Münster: LIT, 2004) S. 76.

[13] Kurt Illing, „Athanasius Kircher. Ein Würzburger Gelehrter der Barockzeit in Umberto Ecos Bestseller *Das Foucaultsche Pendel,*" *Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst* 42 (1990) 149-55.

[14] Kolumban Spahr, „Juan Caramuel y Lobkowitz," in *Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 vols., ed. Josef Höfer / Karl Rahner S.J. (Freiburg/Br.: Herder, ²1957-1968) II, 936.

[15] Jacob Schmutz, „Juan Caramuel y Lobkowitz," in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,* ed. Friedrich Wilhelm Bautz / Traugott Bautz (Herzberg: Bautz, 2000) XVIII. Ergänzungsband IV, col. 224-32.

[16] Vgl. dazu Franz Kaulen, „Johannes Caramuel y Lobkowitz," in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften,* 13 vols. (Freiburg/Br.: Herder, ²1883) II, col. 1933-936; Stieve, „Caramuel y Lobkowitz," in *Allgemeine Deutsche Biographie* (Berlin: Duncker & Humblot, 1967) III, 778-81.

[17] Friedhelm Jürgensmeier, „War Johannes Caramuel y Lobkowitz (1606-1682) Weihbischof in Mainz?," *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte* 24 (1972) 259-66.

es zwischen ihm und Caramuel zu einer heftigen Kontroverse.[18] Schott kannte den Namen des streitbaren Mönchs, der die kaiserliche Religionspolitik gegen die Thesen Heinrich Wangnerecks, S.J.[19] verteidigte und von 1644 bis 1672 mit Kircher korrespondierte.[20] Da sein Buch *Ioco-seria naturae et artis* gut zu den zahlreichen Veröffentlichungen Caramuels passte, lag es für ihn nahe, dessen Namen als Pseudonym zu wählen.

Schotts Lebensweg

Kaspar Schott wurde am 5. Februar 1608 im heutigen Bad Königshofen im Grabfeld[21] geboren und eine Woche später in der dortigen Pfarrkirche getauft.[22] Sein Vater Johannes stammte wahrscheinlich aus Kupferberg bei Kulmbach und diente als Soldat in der von Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn (1545–1617) ausgebauten Grenzfestung. Er heiratete 1604 Margaretha Brunner und wurde in Königshofen ansässig. Bei der Taufe seines dritten Kindes, der Tochter Anna, wird er nämlich im Taufbuch als „Civis," also Bürger, bezeichnet.

Wo Kaspar Schott die Schule besuchte, ist nicht bekannt. Es könnte das von Fürstbischof Friedrich von Wirsberg (1507–1573) gegründete Jesuitenkolleg in Würzburg[23] gewesen sein. Nach der *Neuen Fränkischen Chronik* war Schott ein so

---

[18] Friedhelm Jürgensmeier, *Johann Philipp von Schönborn (1605-1673) und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts* (Mainz: Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1977) Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 28, S. 169-71.

[19] *14.vii.1595 München; SJ 9.v.1611 Landsberg; †11.xi.1664 Dillingen (*DHCJ,* IV, 4013).

[20] Ramón Ceñal Lorente, „Juan Caramuel. Su epistolario con Atanasio Kircher SI," *Revista de filosofia* [Madrid] 12 (1953) 101-47; John Fletcher, "Athanasius Kircher and his correspondence," in John Fletcher, ed., *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988) [*Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung* 17] S. 144 et 163; Spahr, „Caramuel y Lobkowitz," 936.

[21] Stadtarchiv Mainz, *Catalogi primi triennales* 15/432, 28 zitiert nach Dietrich Unverzagt, *Philosophia, Historia, Technica. Caspar Schotts Magia Universalis* (Berlin: Dissertationen.de, 2000) S. 11, Anm.2; Karl A. F. Fischer,"Jesuiten-Mathematiker in der Deutschen Assistenz bis 1773," *AHSI* 47 (1978) 217.

[22] Eintrag im I. Pfarrmatrikelband der Pfarrei Königshofen (1600-1679); Taufmatr. f. 13, „Anno Domini 1608, 12. Februarius, baptizatus ê filiolus Joannis Schott militis, patrinus Casparus Schmidt Eyershausanus"; zitiert nach Richard Zürrlein, „P. Caspar Schott (1608-1666)," in *Festschrift. 20 Jahre Gymnasium Königshofen i.Gr. 1947-1967,* ed. Gymnasium Königshofen im Grabfeld (Königshofen: Grabfeld, 1967) S. 57, Anm. 9.

[23] Vgl. dazu Clara Englander, „Das Werden des Würzburger Collegs der Societas Jesu," *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 14/15 (1952/1953) 519-36; Ernst Günther Krenig, „Collegium Fridericianum. Die Begründung des gymnasialen Schulwesens unter Fürstbischof Friedrich von Wirsberg in Würzburg," in *Lebendige Tradition. 400 Jahre Humanistisches Gymnasium in Würzburg.*

begabter Schüler, dass ihn seine Lehrer unbedingt für den Orden gewinnen wollten.[24] Ihr Wunsch erfüllte sich, als er am 30. Oktober 1627 in Trier[25] in die Gesellschaft Jesu eintrat. Nach Abschluss des zweijährigen Noviziates immatrikulierte sich Schott am 6. November 1629 mit einundzwanzig Ordensbrüdern an der Universität Würzburg,[26] um Philosophie zu studieren. Sein Lehrer war Athanasius Kircher, S.J.,[27] der dort 1630 Philosophie, Mathematik und Hebräisch zu lehren begann. Beide verband später eine lebenslange Freundschaft, die sich vor allem in einer intensiven wissenschaftlichen Zusammenarbeit ausdrückte.

Als der schwedische König Gustav II. Adolf (1594–1632) im Herbst 1631 mit seinen Truppen auf Würzburg vorrückte, wollte der Rektor des Jesuitenkollegs „Peter Facies[28] die Scholastiker und einige Brüder fortschicken, die Patres sollten aber auf alle Gefahr hin bleiben, damit es bei den erschreckten Bürgern nicht an Tröstern und Seelsorgern fehle. Alle Patres waren einverstanden. Als nun der Rektor diesen Entschluss dem Fürstbischof [Franz von Hatzfeld (1596–1642)], der selbst fliehen wollte, mitteilte, zeigte dieser deutlich, dass er damit nicht einverstanden sei: was nützen so viele Priester in der Stadt, meinte er, als dass sie von den Feinden abgeschlachtet und ihretwegen die Stadt noch schlimmer behandelt wird. Daraufhin befahl der Rektor allen 80 Jesuiten, die Stadt schleunigst zu verlassen."[29] Am 15. Oktober besetzten die schwedischen Truppen Würzburg.

Festschrift zur 400 Jahrfeier des Wirsberg-Gymnasiums und zum 75 jährigen Bestehen des Riemenschneider-Gymnasiums, ed. Ernst Günther Krenig / Otto Schönberger (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1961) S. 1-22.

[24] *Neue Fränkische Chronik* 2 (1807), Nr. XXIII, S. 502f.

[25] *DHCJ*, IV, 3531-532.

[26] *Die Matrikel der Universität Würzburg*, ed. Sebastian Merkle (München /Leipzig: Duncker & Humblot, 1922) Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte IV, Reihe: Matrikeln fränkischer Schulen, 5 Band, Teil I, S. 168, Nr. 3759.

[27] Kaspar Schott, S.J., *Physica curiosa* (Würzburg: Hertz,1662; Nachdruck Hildesheim: Olms, 2003) S. 218.

[28] Peter Facies war 1625–28 Rektor in Aschaffenburg und 1630–39 in Würzburg (Bernhard Duhr, S.J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge,* 4 vols. in 6 parts [Freiburg/Br./ Regensburg: Herder/Manz, 1907-1928] II/1, 2). Weitere Lebensdaten konnten nicht ermittelt werden.

[29] Duhr, Geschichte, II/1, 406.

In seiner Autobiographie schreibt Kircher,[30] dass er die Invasion der Schweden in einer nächtlichen Vision vorausgesehen und seine Ordensbrüder davon unterrichtet habe. Daran erinnerte er sich noch Jahre später, als ihn Schott in Rom danach fragte.[31] Von der allgemeinen Panik und Verwirrung mitgerissen, sei er zunächst nach Mainz und dann nach Speyer geflohen, berichtet Kircher. Dort hätten ihn die Ordensoberen nach Frankreich gesandt, wo er zunächst in Lyon und dann in Avignon doziert habe. An den Provinzial Lambert Stravius, S.J.[32] wandte sich sicher auch Schott, um zu erfahren, wo er sein Philosophiestudium abschließen solle. Da er später in Palermo studierte und sich lange in Sizilien aufhielt, gehen die meisten Biographen davon aus, dass er seinen Lehrer Kircher nach Frankreich und Italien begleitete. Dies ist jedoch äußerst unwahrscheinlich. Denn in seiner Autobiographie erwähnt Kircher davon nichts. Dabei handelt es sich freilich um die geistlichen Lebenserinnerungen des Jesuiten, in denen er vor allem über religiöse Erfahrungen, aber kaum etwas über Ordensbrüder berichtet, so dass dieses Argument nicht sehr stichhaltig ist.

Viel entscheidender ist dagegen der Hinweis von Schott selbst, dass er 1631 auf der Durchreise in der Nähe der Marienwallfahrt von Foya bei Dinant gewesen sei.[33] Demnach machte er sich unmittelbar nach seiner Vertreibung auf den Weg nach Belgien, wo er zwei Jahre blieb.[34] Der Anlass war zweifellos das Philosophiestudium, das er wegen des Einfalls der Schweden in Würzburg nicht abschließen konnte. Da nach den Satzungen und der Studienordnung der Gesellschaft Jesu dafür mindestens drei Jahre vorgeschrieben waren,[35] musste er sich noch ein Jahr der Philosophie widmen. Deshalb sandten ihn die Ordensoberen nach Tournai, wo er zusammen mit seinem Landsmann

---

[30] Hieronymus Ambrosius Langenmatel, ed., *Vita admodum Reverendi P. Athanasii Kircheri, Societ. Jesu* (Augustae Vindelicorum,1684) S. 24-26. Deutsch von Nikolaus Seng, translator, *Die Selbstbiographie des P. Athanasius Kircher aus der Gesellschaft Jesu* (Fulda: Verlag der Fuldaer Actiendruckerei, 1901) S. 30.

[31] Schott, *Physica curiosa*, S. 218.

[32] *12.iii.1583 Barloo (Limbourg) ; SJ 21.x.1601; †31.iii.1637 Speyer (*Sommervogel,* VII, 1639).

[33] Kaspar Schott, S.J., *Magia universalis naturae et artis,* 4 vols. (Würzburg: Pigrin/Hertz, 1657-1659) I, 184 heißt es: "In agro Foyensi Dionantine regionis in Belgio, non procul à Sacello Deiparae, quae magnâ ibi veneratione & populorum concursu colitur, splendentes gemmarum in morem effodiuntur lapilli (ut ipsemet vidi, cùm Anno 1631. illac transirem) tantà colorum varietate ac venustate, ut Natur, vel Naturam supergressus Deus, in iis mirificè lusisse videatur."

[34] Schott, *Magia universalis,* I, 24: "Talia in multis Belgii civitatibus vidi & audivi saepissimè duorum annorum spatio."

[35] MHSI, *Constitutiones*, III, 152; Bernhard Duhr, S.J., *Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu* (Freiburg/Br.: Herder, 1896) Bibliothek der katholischen Pädagogik 9, S. 153.

Leonhard Schaulman, S.J.[36] 1632 im Personenverzeichnis des dortigen Jesuitenkollegs aufgeführt wird.[37] Nach den „Catalogi breves personarum et officiorum" wurde er noch im gleichen Jahr zum Studium der Theologie zugelassen: „1632 Tornaci Casparus Schot, Philipus Colbinus [...] admissi sunt ad Theologiam."[38] Da er sein Philosophiestudium jedoch erst am Ende des Studienjahres abschließen konnte, ist Schott auch im Katalog der Provinciae Gallo-belgica von 1633[39] noch verzeichnet.

Überraschend ist allerdings, dass er zur Fortsetzung seiner Studien nach Sizilien gehen durfte. In seinem Buch *Magia universalis*[40] berichtet nämlich Schott, wie er 1633 von Neapel nach Messina übersetzte. Ausschlaggebend für das Studium in Italien dürfte allerdings nicht, wie vielleicht vermutet werden könnte, die Freundschaft mit Kircher gewesen sein, sondern die schwierige wirtschaftliche Lage der deutschen Jesuitenkollegien, die unter den Folgen des Dreißigjährigen Krieges schwer zu leiden hatten. Ein anschauliches Beispiel dafür ist ein Brief von Johann Baptist Cysat, S.J.[41] vom 5. August 1636. Als Rektor unterrichtet er darin den Provinzial Walter Mundbrot, S.J.[42] über die bedrückende Schuldenlast des Innsbrucker Jesuitenkollegs und bittet inständig, dessen Ruin durch rasche Hilfe abzuwenden.[43] Als Ursache für die hohe Verschuldung nennt er die vielen Jesuiten, die nach der Vertreibung aus ihren Niederlassungen im Kolleg Zuflucht suchten und mit Nahrung und Kleidung versorgt werden müssten.

---

[36] Seine Lebensdaten konnten nicht ermittelt werden.

[37] ARSI, Gall. Belg. 24, f. 2r.

[38] Stadtarchiv Mainz, *Catalogi*, 15/453 zitiert nach Unverzagt, *Philosophia*, p. 12, Anm. 7. Philipp Colbinus * iii.1607 Speyer; SJ 1628 [wahrscheinlich Trier]; † Fulda (ARSI, Rh. Sup. 26, f. 70v; ARSI, Rh. Sup. 9, f. 59r, n. 1; *Catalogus brevis*, p. 282-83; nach Maria Reindl, *Lehre und Forschung in Mathematik und Naturwissenschaften, insbesondere Astronomie, an der Universität Würzburg von der Gründung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts* (Würzburg: Univ. Diss., 1965) S. 57.

[39] ARSI, Gall. Belg. 7, f. 230r.

[40] Schott, *Magia universalis,* II, 26: "Anno enim 1633, cùm Neapoli in Siciliam navigarem, exiguâ scaphâ vectus, & post sex dierum navigationem prosperam tandem die septimo Messinam urbem in Conspectu haberem;..."

[41] *12.v.1587 Luzern; SJ 21.x.1604 Landsberg; †3.iii.1657 Luzern (*DHCJ,* II, 1028).

[42] *1576 Konstanz; SJ 1592 Landsberg; † 28.xi.1645 Rom (Heinrich Thoelen, S.J., *Menologium oder Lebensbilder aus der Geschichte der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu* [Roermond: Roermondsche Stoomdrukkerij, 1901] S. 690).

[43] München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Jesuitica 1969.

Vom Kriege unbehelligt studierte Schott von 1634 bis 1637 in Palermo Theologie[44] und empfing dort im selben Jahr die Priesterweihe.[45] 1638 beendete er sein Theologiestudium und schloss mit dem Tertiat (3. Probejahr) in Trapani[46] seine Ordensausbildung ab.

Da über Schotts weiteren Aufenthalt und seine Tätigkeiten in Sizilien bisher sehr wenig bekannt war, hat Paul Oberholzer, S.J. diese Lücke dankenswerterweise durch sorgfältige Recherchen in den Personenverzeichnissen der Gesellschaft Jesu im Archivum Romanum in Rom geschlossen. Dabei stellte er fest, dass Schott bis 1640 in Trapani blieb, wo er sich als Minister, d. h. Verwalter, um die Angelegenheiten des Kollegs kümmerte und als Beichtvater tätig war.[47] Im folgenden Jahr wurde er als Minister, Kirchenrektor und Professor für Philosophie an das Jesuitenkolleg in Mineo versetzt.[48] Dort legte er am 24. November 1641[49] seine Professgelübde[50] ab und wurde damit endgültig in die Gesellschaft Jesu aufgenommen. Neben seiner Tätigkeit als Kirchenrektor dozierte er 1642 Physik und stand dem Rektor des Kollegs als Berater zur Seite.[51] Im Jahr darauf war Schott weiterhin für die Jesuitenkirche verantwortlich, lehrte aber Metaphysik und sorgte als Studienpräfekt für die jungen Ordensmitglieder.[52] Von 1644 bis 1647 dozierte er am Kolleg in Lipari Moraltheologie, betreute die Marianische Kongregation der Handwerker und war Studienpräfekt sowie Beichtvater der Hausbewohner.[53] Danach kam Schott als Studentenpfarrer nach Palermo, wo er von 1649 bis 1652 Mathematik unterrichtete und verschiedene seelsorgerische Tätigkeiten ausübte.[54]

---

44 ARSI, Sic. 63, f. 192v; ARSI, Sic 155, ff. 204v, 219r, 229r, 246v.

45 *DHCJ* IV, 3531-532.

46 ARSI, Sic. 156, f. 14v; Unverzagt, *Philosophia*, p. 12.

47 ARSI, Sic. 156, ff. 44r, 72v.

48 ARSI, Sic. 156, f. 103v.

49 ARSI, Ital. 10, f. 107r: "Maenis die 24. mensis Novembris, anno 1641, in ecclesia S. Thomae Apostoli Collegii Societatis IESU." Dies widerlegt die Angabe in *DHCJ*, IV, 3531-532, dass Schott diese Gelübde in Mainz abgelegt hat.

50 Nathanael Sotvello, S.J., ed., *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu. Opus inchoatum a R.P. Ribadeneira* (Roma, 1676) S. 282.

51 ARSI, Sic. 156, f. 142v.

52 ARSI, Sic. 156, f.182r.

53 ARSI, Sic. 156, ff. 226r, 252r, 279r, 306r.

54 ARSI, Sic.156, ff. 313r; 342v; ARSI, Sic. 159, f. 4v.

Die offiziellen Angaben in den Personenverzeichnissen bestätigen und ergänzen die Aussagen von Schott selbst, der berichtet, dass er vier Jahre in der Stadt Mineo gewesen sei.[55] Als zuverlässig erwiesen sich auch die Informationen von Johann W. Rost, der seine Quellen leider nicht angibt, dass sich Schott zudem drei Jahre in Trapani und ebenso lange in Lipari aufgehalten habe.[56] Nach Karl A. F. Fischer lehrte Schott in Palermo von 1648 bis 1651[57] Philosophie, Mathematik und Moraltheologie. Nebenbei studierte er die Werke von Kircher und machte ihn in einem Brief vom 10. Juni 1652 auf einige gravierende Fehler aufmerksam.[58] Zwei Monate später bat er seinen ehemaligen Lehrer, sich beim Ordensprovinzial und beim Rektor des Collegium Romanum dafür zu verwenden, ihn als seinen Assistenten nach Rom zu versetzen.[59] Da Kircher nicht über die Zeit verfügte, das von ihm gesammelte Material zu sichten und zu veröffentlichen, erfüllten ihm die Vorgesetzten diesen Wunsch und sandten Schott im Oktober 1652[60] in die Ewige Stadt. Über seine dortige Tätigkeit berichtet er im Vorwort des Assistenten in Kirchers *Oedipus Aegyptiacus* und in der dritten Auflage von dessen *Magnes, sive de magnetica arte libri tres.*[61]

Assistent Kirchers und Versetzung nach Deutschland

Seit seiner Ankunft in Rom 1633 hatte Kircher ein Museum aufgebaut, das als Wunderkammer Besucher aus ganz Europa anlockte.[62] Schott, der sie durch das Kuriosenkabinett führte, faszinierten besonders die hydraulischen und

---

[55] Schott, *Magia universalis,* IV, 149.

[56] Johann W. Rost, *Versuch einer historisch-statistischen Beschreibung der Stadt und ehemaligen Festung Königshofen und des königlichen Landgerichts:Bezirks Königshofen* (Würzburg: Stahel, 1832) Beilage VI, S. 218.

[57] Fischer, „Jesuiten-Mathematiker," 91.

[58] Michael John Gorman / Nick Wilding, „*Technica Curiosa.* The mechanical marvels of Kaspar Schott (1608-1666)," in *La "Technica Curiosa" di Kaspar Schott,* ed. Michael John Gorman /Mauricio Sonnino (Rom: Ed. dell'Elefante, 2000) S. 256.

[59] Gorman/Wilding, „*Technica Curiosa,*" S. 257.

[60] ARSI, Sic. 159, f. 57v: "Discessere ex hac Prov.a P. Gaspar Sciotth: Octobris."

[61] Athanasius Kircher, S.J., *Oedipus aegyptiacus* (Rom: Mascardi, 1652-1654) C 2; Athanasius Kircher, S.J., *Magnes sive de arte magnetica* (Rom: Deuersin, 31654, p. ††: Authoris in re literaria socius benevolo lectori S[alutem] D[icit]. Englische Übersetzung bei Gorman/Wilding, „*Technica Curiosa,*" S. 257f.

[62] Vgl. dazu: Silvio A. Bedini, „Citadels of learning. The Museo Kircheriano and other seventeenth century italien science collections," in *Enciclopedismo in Roma barocca. Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico,* ed. Maristella Casciato (Venezia: Marsilio, 1986) S. 249-359; Conor Reilly, *Athanasius Kircher S.J. Master of a hundred arts 1602-1680* (Wiesbaden/Rom: Ed. del mondo, 1974) Studia Kircheriana 1, S. 145-55.

pneumatischen Maschinen. Sorgfältig untersuchte er, wie sie funktionieren, und machte sich darüber Notizen. Diese persönlichen Aufzeichnungen und Notizzettel von Kircher bildeten die Grundlage für seine beiden Werke *Mechanica hydraulico-pneumatica* und *Magia universalis naturae et artis*, die 1657 in Würzburg erschienen.[63]

Nach drei Jahren sandte ihn der Ordensgeneral Goswin Nickel, S.J.[64] jedoch nach Deutschland zurück. In seinem Brief vom 8. Mai 1655 teilte er dies dem Provinzial der Oberrheinischen Provinz Nithard Biber, S.J.[65] mit. Darin lobt er Schott als guten Ordensmann und bittet, „ihn mit großer Liebe aufzunehmen und ihm zu gestatten, in den mathematischen Disziplinen, in denen er sehr tüchtig ist, weiter zu arbeiten."[66]

Dies erweckte den Eindruck, als ob Schott die in Deutschland fehlenden Mathematiker ersetzen und dieses Fach wieder beleben sollte, weil viele Lehrstühle nicht besetzt werden konnten.[67] Die rheinische Provinz, der Schott ordensrechtlich angehörte, war damals, „was die Mathematik angeht, Entwicklungsgebiet."[68] Diese Schwierigkeiten bestanden jedoch schon seit Jahrzehnten und waren der Ordensleitung in Rom längst bekannt. Wegen der Konflikte zwischen Mathematikern und Philosophen wurden die Provinziäle sogar angewiesen, „streng darauf zu achten, dass die Professoren für Philosophie nicht in der Lehre oder anderswo die Würde der Mathematiker herabsetzen oder ihren Lehrsätzen widersprechen."[69] Weil dies häufig vorkam, musste sich wohl auch Nickel, als langjähriger Provinzial und Assistent der Jesuiten in Deutschland, damit auseinandersetzen. Demnach scheint dieses Problem nicht der unmittelbare Anlass für die Versetzung von Schott gewesen zu sein. Andernfalls hätte ihn Nickel, spätestens nach seiner Wahl zum Ordensgeneral am 7. März 1652,[70] von Sizilien direkt nach Deutschland beordert.

---

[63] Schott, *Mechanica hydraulico-pneumatica,* p. 2 „Spartam hanc ab ipso auctore mihi commissam prae aliis assumpsi ex colendam, quoniam..."

[64] *1.v.1584 Koslar bei Jülich; SJ 3.v.1604 Trier; †31.vii.1664 Rom (*DHCJ,* II. 1631-633).

[65] *Provinzial 1648-1651 und 1653-1656; † vor 1678 (*Sommervogel,* I, 1442).

[66] Duhr, *Geschichte,* III, 590.

[67] Vgl. dazu Albert Krayer, *Mathematik im Studienplan der Jesuiten. Die Vorlesungen von Otto Cattenius an der Universität Mainz (1610/11)* (Stuttgart: Steiner, 1991) S. 24-55.

[68] Krayer, *Mathematik,* S. 46.

[69] MHSI, *Mon. paed.*, V, 236: „Servissime caveant, qui praesunt, ne philosophie professores inter docendum aut alibi mathematicorum dignitatem elevent, neve eorum refellant sententias,..." Dazu auch: Marcus Hellyer, *Catholic Physics. Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany* (Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2005) S. 114-37.

[70] Ludwig Koch, S.J., *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft einst und jetzt* (Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1934) col. 1293.

Ein plausiblerer Grund für Schotts Versetzung und rasche Abreise von Rom, die ihn aus einer für Kircher und das Ansehen der Gesellschaft Jesu wichtigen Tätigkeit herausriss, ist nach Michael John Gorman und Nick Wilding die Verärgerung des Kurfürsten und Erzbischofs von Mainz Johann Philipp von Schönborn über die Jesuiten. Dabei verweisen sie auf ein Schreiben, in dem Johannes Kreihing, S.J.,[71] „der als Beobachter dem Regensburger Reichstag beiwohnte,“[72] den Ordensgeneral bittet, sich um das Wohlwollen des Kirchenfürsten zu bemühen.[73] Schönborn hatte gute Gründe, über die Jesuiten verärgert zu sein, die „1647 gegen seine Wahl als Erzbischof von Mainz intrigiert“[74] und ein Jahr später unter der Führung Wangnerecks, S.J. wegen der Westfälischen Friedensverträge heftig gegen ihn polemisiert hatten.[75]

Als ehemaliger Schüler des Mainzer Jesuitenkollegs[76] schätzte der Kurfürst die Gesellschaft Jesu und unterstütze sie bei der Wiedereröffnung ihres Kollegs in Würzburg.[77] Da es auf dem Reichstag in Regensburg 1653 erneut zu Differenzen kam, bat Kreihing den General, den erzürnten Erzbischof zu besänftigen.[78] In seinen Berichten nach Rom dürfte Kreihing im folgenden Jahr auch die Versuche Otto von Guerickes erwähnt haben, die beim Kaiser und besonders beim Mainzer Kurfürsten großes Aufsehen erregt hatten. Als dessen Vertrauter wies Kreihing wahrscheinlich sogar darauf hin, dass Schönborn dem Magdeburger Bürgermeister die Geräte abkaufte und „nach seiner erzbischöflichen Residenz in Würzburg schaffen ließ.“[79]

Kircher und Schott wussten von diesen Versuchen aus einem Brief Georg

---

[71] *7.xi.1595 Deventer; SJ 5.viii.1616 Trier; † 27.iv.1670 Würzburg (Willem Audenaert, *A Biographical Dictionary of the Jesuits in the Low Countries 1542-1773*, 4 vols. [Leuven-Hevelee: Filosofisch en Theologisch College 2000] II, 37).

[72] Jürgensmeier, *Johann Philipp von Schönborn*, S. 160, Anm. 140.

[73] Gorman /Wilding, "*Technica Curiosa*," S. 266. Statt Kreyling heißt es richtig Kreihing!

[74] Jürgensmeier, *Johann Philipp von Schönborn*, S. 203.

[75] Duhr, *Geschichte*, II/1, 478-80; Ludwig Steinberger, *Die Jesuiten und die Friedensfrage in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedensexekutionshauptprozess 1635-1650* (Freiburg/Br.: Herder, 1906) Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte 5, 2/3.

[76] Friedhelm Jürgensmeier, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil* (Frankfurt/Main: Knecht,1988) S. 220.

[77] Duhr, *Geschichte,* III, 98.

[78] Jürgensmeier, *Johann Philipp von Schönborn*, S. 204.

[79] Otto von Guericke, *Neue (sogenannte) Magdeburger Versuche über den leeren Raum. Nebst Briefen, Urkunden und anderen Zeugnissen seiner Lebens- und Schaffensgeschichte.* Transl. et ed. Hans Schimank (Amsterdam: Jansson zu Waesberge, 1672; Nachdruck: Düsseldorf :VDI-Verlag, 1968) S . XXIII.

Philipp Harsdörffers (1607–1658), der ihnen am 20. September 1654 schrieb: „Aus seinen neuesten pneumatischen Erfindungen hat Dr. Otto Gerke, Konsul in Magdeburg, hier bei seiner Kaiserlichen Majestät und zum allgemeinen Staunen mehrere Meteore in gläsernen Kugeln ausgestellt, das Gewicht der Luft mit einer Waage gemessen und das sichtbare Vakuum demonstriert. . . .“[80]

Dies könnte den Ordensgeneral bewogen haben, Schott als Experten auf diesem Gebiet nach Deutschland zu senden, um das Wohlwollen des Kurfürsten zurückzugewinnen. Weil er aus Erfahrung wusste, wie gering das Ansehen der Mathematiker dort war,[81] bat Nickel den Provinzial der Oberrheinischen Provinz Biber ausdrücklich, Schott in diesem Fach weiter arbeiten zu lassen und ihn nicht für andere Aufgaben heranzuziehen. Diese Annahme legt sich auch deshalb nahe, weil der General Schotts Tätigkeit später mit großem Wohlwollen begleitete und ihn ermutigte, seine mathematischen Studien fortzusetzen.

Begegnung mit dem Kurfürsten und erste Veröffentlichungen

Im Juni 1655 traf Schott in Mainz ein, wo er sich sofort um die Veröffentlichung seiner druckfertigen Manuskripte bemühte und anscheinend vergeblich nach Geldgebern suchte. Am 7. Juli erhielt er ein persönliches Schreiben von Nickel, der ihm seine Freude über die glückliche Reise und die herzliche Aufnahme in der Heimat ausdrückte und ihm einen guten Mäzen wünschte, „durch dessen Freigebigkeit er seine bereits verfassten Bücher veröffentlichen könne.“[82] Da Schott dafür schon Geld gesammelt hatte, erlaubte ihm der General, es beim Hausoberen oder beim Prokurator zu deponieren. Gleichzeitig versicherte er Schott, dass ihm das Geld für seine Publikationen jederzeit zur Verfügung stünde. Sollten sich deswegen Schwierigkeiten ergeben, brauche er Nickel nur daran zu erinnern, um die Sache zu regeln.

Bei einem Kurzbesuch in Nürnberg wandte sich Schott in dieser Angelegenheit an den Buchdrucker Wolfgang Endter d. Ä. (1593–1659) und den Ratsherrn Georg Philipp Harsdörffer, mit dem er schon von Rom aus korrespondiert hatte. Der evangelische Gelehrte und Literat stand seit 1653 mit Kircher im Briefwechsel und hatte diesem seine mathematischen Werke zur Beurteilung übersandt.[83] Über die Begegnung mit ihnen berichtet Schott in seinem Brief an Kircher vom 7. Juli 1655.

---

[80] John E. Fletcher, „Georg Philipp Harsdörffer, Nürnberg, und Athanasius Kircher,“ *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 59 (1972) 209.

[81] Hellyer, *Catholic Physics*, S. 122-25.

[82] Duhr, *Geschichte,* III, 591.

[83] Vgl. dazu Fletcher, *Georg Philipp Harsdörffer*, S. 206f.

Einige Tage später wurden Schott und der Rektor des Mainzer Jesuitenkollegs Heinrich From, S.J.[84] vom Kurfürsten empfangen und führten mit ihm ein längeres Gespräch. Schönborn erkundigte sich nach dem Befinden Kirchers, stellte mathematische Fragen und lud Schott nach Würzburg ein, um ihm auf der Festung Geräte zu zeigen, mit denen ein Magdeburger das Vakuum beweisen könne. Genaueres über den Verlauf der Unterredung erfuhr Kircher aus dem ausführlichen Schreiben seines ehemaligen Assistenten vom 15. Juli des gleichen Jahres.[85]

Vor Beginn des Studienjahres begab sich Schott nach Würzburg und bezog im Jesuitenkolleg das Zimmer, das vor dem Einfall der Schweden Kircher bewohnt hatte.[86] An der Universität begann er, Mathematik und Ethik zu lehren. In Anwesenheit des Kurfürsten untersuchten Schott und andere Jesuitenprofessoren auf der Festung Marienberg die Geräte Guerickes und wiederholten mehrfach dessen Versuche. Da der Magdeburger Bürgermeister nicht dabei war,[87] unterbreitete ihm Schott seine Fragen schriftlich durch Briefe und veröffentlichte dessen Antworten später im Anhang seines Buches *Mechanica hydraulico-pneumatica*.[88] Neben genauen Beschreibungen der Versuche, die er im Einvernehmen mit Guericke bekannt machte, finden sich darin Gutachten der Jesuiten Athanasius Kircher und Nikolaus Zucchi[89] die in Rom als Naturwissenschaftler arbeiteten, und des Würzburger Theologen Melchior Cornaeus, S.J.[90]

Im Vorwort des Buches, für das er bereits am 23. Januar 1655 vom General in Rom die Druckerlaubnis erhalten hatte, schreibt Schott, dass er dessen Gliederung „auf Wunsch anderer“[91] geändert und deshalb mit der Behandlung der hydraulischen und pneumatischen Vorgänge angefangen habe. Da er darüber hinaus noch einen umfangreichen Anhang – in der Ausgabe von 1657

---

[84] † vor 1678 (*Sommervogel*, III, 1039).

[85] Vgl. dazu German/Wilding, "*Technica Curiosa*," S. 266-68.

[86] Schott, *Physica curiosa*,*p.* 218: ...dormiens in illo ipso cubiculo, quod ego nunc inhabito,..."

[87] Nach Unverzagt, *Philosophia*, p. 94 sollen sich dabei Guericke und Schott in Würzburg getroffen haben. Da die Versuche in Regensburg „Anfang Mai 1654“ vorgeführt wurden, und Schott erst im Herbst 1655 nach Würzburg kam, ist dies ziemlich unwahrscheinlich.

[88] Deutsche Übersetzung der Briefe in Guericke, *Neue (sogenannte) Magdeburger Versuche*, S. (9)-(45).

[89] *6.xii.1586 Parma; SJ 28.x.1602 Padua; †21.v.1670 Rom (*DHCJ*, IV, 4085-086).

[90] *iv.1598 Brillon; SJ 14.vii.1618 ; †13.iii.1665 Mainz (*Sommervogel*, II, 1467-471).

[91] Schott, *Mechanica hydraulico-pneumatica*, p. 3: „Ab Hydraulicis igitur atque Pneumaticis initium sumere decrevi, idque non tàm meà, quàm aliorum voluntate."

sind dies mehr als vierzig Druckseiten – über die Versuche Guerickes anfügte, war dies ein schwerer Verstoß gegen die Zensurvorschriften des Ordens. Deshalb stellt sich die Frage, wer ihn dazu veranlasst haben könnte.

Wegen seiner Begeisterung für die Experimente dürfte der Kurfürst selbst gedrängt haben, möglichst schnell darüber zu berichten. Um ihn nicht erneut zu kränken, konnte Schott sich diesem Wunsch kaum verschließen. Seine Bedenken wegen der Ordenszensur zerstreute Schönborn, indem er ein kaiserliches Privileg für die Veröffentlichung erwirkte. Nach seinem Erscheinen fand das Buch große Aufmerksamkeit und inspirierte den englischen Naturphilosophen Robert Boyle, eine eigene Luftpumpe zu entwickeln. Die Jesuitenkollegien in Rom und Würzburg galten nun als Forschungszentren für Hydraulik, so dass sich später sogar die Royal Society in London für Schott interessierte.

Im gleichen Jahr erschienen die beiden ersten Bände der *Magia universalis naturae et artis*, in der Schott den weitaus größten Teil des am Museum Kircherianum in Rom ausgearbeiteten Manuskriptes veröffentlichte. Als Leitmotiv wählte er einen Hymnus von Harsdörffer über die Vermählung von Kunst und Natur:

Applaudiert Pierien, applaudiert den Neuvermählten, Musen!
Der richterliche Amor vereine das edle Paar!
Es glüht die Kunst, und verbirgt unter der lieblichen Brust Flammen, und begehrt die Liebreizende das edle Herz.
Ja, sogar verschönt die NATUR das Gesicht mit neuem Glanz
Und entbrennt, die sittsame Braut, den teuren Mann.
Glücklich die Hand Schotts, die die Liebenden verbindet;
Schöne Reden verbreiten das fruchtbare Hochzeitslager.
Die Eheschließung laufe ohne Wolke ab, die Maschine sei geboren, seines ewigen Namens außerordentlicher Ruhm.
Applaudiert Pierien, applaudiert den Neuvermählten, Musen!
Die Glücklichen vereint der richterliche Amor![92]

Mathematikprofessor in Würzburg

Neben seiner Lehrtätigkeit an der Universität stand Schott in ständigem Briefwechsel mit Kircher, unterhielt gute Beziehungen zu führenden Gelehrten und beteiligte sich lebhaft am Austausch wissenschaftlicher Erkenntnisse. Überaus belesen, arbeitete er intensiv und schrieb umfangreiche Werke.

An das warme Klima Italiens gewöhnt, litt Schott im Winter unter der Kälte. Da ihn auch die schlechten Arbeitsbedingungen in Würzburg belasteten,

[92] Schott, *Magia universalis,*vol. I, ††v. Deutsch bei Unverzagt, *Philosophia,* S. 140.

beschwerte er sich beim Ordensgeneral. Nickel bedauerte dies in seinem Brief vom 19. Januar 1656 und versprach, für Abhilfe zu sorgen. Gleichzeitig ermunterte er Schott, mit Eifer weiterzuarbeiten, um „der Mathematik die gebührende Achtung zu verschaffen.“[93]

Als ihm dieser seine Bücher *Mechnica hydraulico-pneumatica* und *Magia universalis naturae et artis* zusandte, spornte ihn der General zu weiteren Publikationen an und versicherte ihm, die Ordensoberen zu ermahnen, ihn nicht zu sehr mit anderen Arbeiten zu belasten. In diesem Sinne wandte sich Nickel tatsächlich in zwei Briefen an den zuständigen Provinzial Ricquin Goeltgens, S.J.[94] Aus seinem Schreiben vom 12. März 1661 geht hervor, dass Schott ein eigenes heizbares Zimmer bekam, „während seine Mitbrüder sich einen gemeinsamen warmen Raum teilen mussten.“[95] Angeregt von den *Récréations mathématiques*[96] seines französischen Ordensbruders Jean Leurechon, S.J.[97] und Daniel Schwenters (1585–1636) *Mathematischen und philosophischen Erquickstunden*, die Harsdörffer nach dessen Tod weiterführte,[98] verfasste Schott[99] seine *Ioco-seria naturae et artis.* Mit der Begründung, das Buch entspreche nicht den Erwartungen, verweigerten ihm die Zensoren des Jesuitenordens jedoch die Druckerlaubnis. Für Schott war dies äußerst peinlich, weil ein Teil des Werkes bereits gedruckt worden war. In seinem Brief vom 30. Dezember 1662 ermahnte ihn deshalb der Ordensgeneral, dafür zu sorgen, dass der Verlegerin kein Schaden entsteht. Gleichzeitig wies er den Visitator der Oberrheinischen Provinz Johannes Berthold, S.J.[100] an, die gedruckten Exemplare einzuziehen.

---

[93] Duhr, *Geschichte,* III, 591.

[94] *20.xii.1594 Emmerich; SJ 17.iv.1617; † 12.iv.1671 Hildesheim (*Sommervogel,* III, 1526).

[95] Duhr, *Geschichte,* III, 591, Anm. 1; Unverzagt, *Philosophia,* S. 14.

[96] [Jean Leurechon, S.J.], *Recreation mathematicqve, composee de plusievrs problemes plaisants et facetivx, En faict d'Arithmeticque, Geometrie, Mechanicque, Opticque, et autres parties de ces belles sciences* (Pont-à-Mousson: Jean Appier Hanzelet, 1624).

[97] * 15.v.1591 Bar-le-duc; SJ 17.viii.1609 Tournai; †17.i.1670 Pont-à-Mousson (*Sommervogel,* IV, 1755-761).

[98] Daniel Schwenter, *Deliciae Physico-Mathematicae. Oder Mathemat: vnd Philosophische Erquickstunden. Allen Kunstliebenden zu Ehren* (Nürnberg: Dümler, 1636); Georg Philipp Harsdörffer, *Delitiae philosophicae et mathematicae* (Nürnberg: Dümler, 1651-1653).

[99] Vgl Schott, *Mechanica hydraulico-pneumatica,* S. 12: P. Ioannes Leurechon è Societate nostra, Lotharingus scripsit gallico idiomate, tacito nomine suo, Recreationes Mathematicas; quas deinde germanicas fecit Daniel Schwenter, latina verò Gaspar Ens.“ [P. Johannes Leurechon aus unserer Gesellschaft, ein Lothringer, schrieb in französischer Sprache, unter Verschweigen seines Namens, Mathematische Erholungen, die Daniel Schwenter dann ins Deutsche und Caspar Ens (1569–1642) ins Lateinische übersetzte.]

[100] *25.vi.1606 Diözese Trient; SJ 1626; †24.iii.1673 Wien (*Sommervogel,* I, 1386).

Als Strafe verhängte der Generalvikar des Jesuitenordens Johannes Paul Oliva,[101] was die elfte Generalkongregation für die Veröffentlichung von Büchern ohne Erlaubnis der Oberen festgelegt hatte. Neben Werken der Buße gehörten dazu die Amtsenthebung und der Verlust des aktiven und passiven Wahlrechts. Schott scheint allerdings nicht bestraft worden zu sein, weil sich der Rektor des Würzburger Kollegs, Heinrich Mensing, S.J.,[102] für ihn einsetzte. Daraufhin verzieh ihm der General dieses Vergehen, bestand aber auf der vollständigen Unterdrückung des Werkes.[103]

Schott selbst distanzierte sich davon in seiner *Technica curiosa*, die er zwei Jahre später in Würzburg veröffentlichte. Am Ende des Buches findet sich ein Verzeichnis seiner Publikationen, in dem er versichert, dass das Buch *Ioco-seria naturae & artis* noch nicht erschienen sei und unter seinem Namen auch nicht veröffentlicht werde. Sollte dennoch irgendwann ein Werk mit einem ähnlichen Titel seinen Namen tragen, so sei dies eine Unterschiebung.[104]

Diese Schwierigkeiten könnten Schott allerdings dazu veranlasst haben, dem Beispiel Leurechons, S.J. zu folgen, der seine *Récréations mathématiques* ohne Angabe seines Namens veröffentlicht und in der ersten Auflage die Widmung des Buches mit dem Pseudonym H. van Etten unterschrieben hatte.[105] Ob Leurechon die Druckerlaubnis ebenfalls verweigert wurde, oder ob er die Ordenszensur von vorn herein umging, weil sein Werk neben Wissenschaftlichem auch viel Unterhaltsames und Volkstümliches enthielt, müsste genauer untersucht werden. Wie Leurechon publizierte jedenfalls auch Schott sein Buch unter dem Pseudonym Aspasius Caramuelius und mit dem verschlüsselten Erscheinungsjahr "Me ergo frVere aC DIV VaLe." Der Satz bedeutet: „Also genieße mich und lass es dir lange wohl ergehen." Die Großbuchstaben sind auffällig und ergeben die Zahl MDCLXVI, wenn man zwei Buchstaben V zu X zusammenfasst. Diese Angabe fehlt jedoch bei den

---

101 *4.x.1600 Genua; SJ 21.xii.1616 Rom; †26.xi.1681 Rom (*DHCJ*, II, 1633-642).

102 *xii.1603; SJ 7.ix.1623; †29.xii.1674 Fulda (*Sommervogel*, V, 958) .

103 Vgl. dazu Duhr, *Geschichte*, III, 591-92.

104 Kaspar Schott, S.J., *Technica curiosa* (Würzburg: Hertz, 1664) Ssssss 2^v. Zitiert wird nach dem Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek, München, Res. 4^0 Phys. G 153, weil das Literaturverzeichnis im Nachdruck fehlt. „In hoc Opere passim fit mentio Joco-seriorum Naturae & Artis: quae tamen lucem hactenus non viderunt, nec meo sub nomine videbunt. Quare si similis tituli Opusculum nomen meum aliquando fortassis praeferet, suppositium credito."

105 Vgl. dazu Albrecht Heeffer, „*Récréations Mathématiques* (1624). A Study on its Autorship, Sources and Influence," *Gibecière* 1(2) (2006) 77-167. Als PDF-Datei im Internet unter Albrecht Heeffer.

meisten Exemplaren ebenso wie der Name des Verlegers und des Druckortes.[106] Beigebunden ist bei allen das Werk von Kircher *Diatribe de prodigiis Crucibus*, für das General Nickel 1661 die Druckerlaubnis erteilt hatte.

Nach Volker Huber „hatte Schotts Buch das gleiche Schicksal wie das gut vierzig Jahre zuvor erschienene Werk seines französischen Ordensbruders Jean Leurechon, der Schott um sechs Jahre überlebte: auch seine *Recreation mathematicqve* konnte nur anonym erscheinen. Offenbar wollten die Ordensoberen verhindern, dass sich in der gelehrten Öffentlichkeit der Eindruck verfestigte, die Patres würden sich allzu sehr mit den Freizeitvergnügungen beschäftigen. Es war aber innerhalb der Gelehrtenwelt immer ein offenes Geheimnis, wer die Verfasser dieser ungewöhnlichen Bücher waren."[107] Weil Kircher seinen Assistenten vermisste, sollte Schott 1661 nach Rom zurückkehren. Dieser weigerte sich jedoch und begründete dies in einem Schreiben an Generalvikar Oliva, der seinen Wunsch, in Würzburg zu bleiben, akzeptierte und dem Provinzial empfahl, ihm mehr Zeit für seine wissenschaftlichen Arbeiten zu lassen.

Drei Jahre später bereute Schott diese Entscheidung und bat den General, als Mathematiker an das Collegium Romanum gehen zu dürfen. Oliva vertröstete ihn mit dem Hinweis, dass er berufen werde, sobald man in Rom für dieses Fach einen Professor benötige. Im Jahr darauf wollte er Schott zum Rektor des Kollegs in Heiligenstadt ernennen. Als sich dieser aus gesundheitlichen Gründen dieser Aufgabe nicht gewachsen fühlte, verzichtete der General darauf. Stattdessen ermunterte er Schott, sich weiterhin der Wissenschaft zu widmen, weil es leichter sei, einen geeigneten Rektor als einen guten Mathematiker zu finden. Am 9. Oktober 1666 übersandte ihm Oliva die Druckerlaubnis für das Buch *Organum Mathematicum*, die den Autor jedoch nicht mehr erreichte. Erschöpft von seiner rastlosen Tätigkeit war Schott am 22. Mai 1666 in Würzburg gestorben.

Im Gegensatz zu den meisten Biographen nennen Carlos Sommervogel, S.J.[108] und Karl A. F. Fischer,[109] sehr wahrscheinlich in Abhängigkeit voneinander, Augsburg als Sterbeort. In den Personenverzeichnissen der

---

[106] Eines der seltenen Exemplare mit dieser Angabe besitzt die Universitätsbibliothek Eichstätt, Signatur: 04 /1 He X.

[107] Volker Huber, „Hubers magisch-bibliographische Erquickstunden, 5. Teil: Caspar Schott und sein Beitrag zur Zauberliteratur," *Magie* 68 (1988) 167-68.

[108] *8.i.1834 Straßburg; SJ 2.ii.1853 Issenheim; †5.viii.1868 Paris (*DHCJ*, IV, 3607).

[109] Fischer, *Jesuiten-Mathematiker in der französischen und italienischen Assistenz*, p. 91. Vgl. dazu aber Fischer, *Jesuiten-Mathematiker in der Deutschen Assistenz*, p. 217; *Sommervogel*, I, 904.

Oberrheinischen Provinz ist als Todestag der 22. Oktober angegeben.[110] Dabei dürfte es sich jedoch um Versehen handeln, weil nach allen übrigen Dokumenten und Lebensbeschreibungen Kaspar Schott am 22. Mai 1666 in Würzburg gestorben ist.[111]

Schotts Lebenswerk

Als Schriftsteller und Wissenschaftler hat Schott viel geleistet. Die Bibliographie von Sommervogel, S.J.[112] verzeichnet von ihm zwölf Werke,[113] von denen einige in mehreren Bänden und einem Umfang von über tausend Seiten erschienen sind. Durch ihre reiche Bebilderung entsprachen sie dem Geschmack der Zeit und fanden zahlreiche Leser, so dass einige mehrere Auflagen erlebten und Schott auch international bekannt machten. Faksimileausgaben seiner Bücher zeigen, dass seine Werke als historische Quellen auch heute noch geschätzt werden und deshalb fast alle digitalisiert im Internet zugänglich sind. Wie es im Jesuitenorden damals üblich war, verfasste Schott seine Werke in lateinischer Sprache, die häufig mit griechischen Worten und gelegentlich mit deutschen Fachausdrücken und Namen durchsetzt ist. Dabei wirkte er sogar sprachschöpferisch, indem er beispielsweise im Buchtitel *Technica curiosa* als erster das Wort *Technik*[114] benutzte und in seiner *Magia universalis* den Begriff *Anamorphose* kreierte.[115]

Mit seinen Büchern wollte Schott die Studierenden in die Mathematischen Wissenschaften einführen und die Neugier von Vornehmen und Adeligen befriedigen, die sich für das Geheimnisvolle und Fremdartige interessierten. Auf diese Weise schuf er Verbindungen zwischen der Welt der Bildung und Wissenschaft auf der einen und der des Adels und der Macht auf der anderen Seite. Im Alter von fast 50 Jahren veröffentlichte Schott in Würzburg die *Mechanica hydraulico-pneumatica* und die vierbändige *Magia universalis naturae et artis*, die sich mit physikalischen Themen und ihren Anwendungen befassen. Drei Jahre später folgte 1660 sein „Pantometrum Kircherianum," in dem er auf der

---

[110] Hellyer, *Catholic Physics*, S. 279, Anm. 15.

[111] Sotvello, Bibliotheca Scriptorum, col. 282; Andreas Sebastian Stumpf, *Kurze Nachrichten von merkwürdigen Gelehrten des Hochstifts Würzburg in den vorigen Jahrhunderten* (Frankfurt/Leipzig: Stahel, 1794) S. 163; Thoelen, *Menologium*, S. 319-20.

[112] *Sommervogel*, VII, 904-12.

[113] Vgl. Hans-Joachim Vollrath, „Schotts Werke" in Vollrath, *Wunderbar berechenbar*, S. 41-44, 131-34.

[114] Jolis Erich Heyde, „Zur Geschichte des Wortes *Technik*," *Humanismus und Technik* 9 (1963) 25-43.

[115] Unverzagt, *Philosophia*, S. 13.

Grundlage eines von seinem Lehrer entwickelten „Vermessungsinstrumentes ausführlich die Aufgabenbereiche der Praktischen Geometrie darstellt."[116] Unter dem Titel *Iter ex[s]taticum coeleste* publizierte er noch im gleichen Jahr eine vollständig überarbeitete und kommentierte Ausgabe von Kirchers *Itinerarium exstaticum*, das nach seiner Veröffentlichung in Rom 1656 heftig kritisiert worden war.[117] Mit einer Widmung an Kaiser Leopold I. (1640–1705) erschien 1661 Schotts *Cursus mathematicus*, eine Enzyklopädie der Mathematischen Wissenschaften. Im folgenden Jahr edierte er mit der *Mathesis Caesarea* eine kommentierte Ausgabe der von Albert Curtz, S.J.[118] anonym veröffentlichten *Amussis Ferdinandea*, die den Gebrauch eines Proportionalzirkels ausführlich erläuterte.[119]

In der ebenfalls 1662 gedruckten *Physica curiosa* befasst sich Schott im ersten Teil mit Engeln, Dämonen und allerlei Monströsem und im zweiten mit verschiedenen Tierarten. Zusammen mit der zwei Jahre später erschienenen *Technica curiosa* ist sie eine Ergänzung und Weiterführung der *Mechanica hydraulico-pneumatica* und der *Magia universalis*. Die *Technica curiosa*, deren Illustrationen bis heute nachgedruckt werden, ist sein grafisch ansprechendstes Buch. In der *Anatomia physico-hydrostatica* behandelt Schott 1663 unterirdische Gewässer, Quellen, Flüsse und Meere und lässt zwei Jahre später seine „Schola steganographica" drucken, die zu einem Standardwerk über Geheimschriften wurde. Postum veröffentlichten die Jesuiten in Würzburg das *Organum mathematicum*, in dem Schott eine von Kircher entwickelte Lehrmaschine beschreibt. Weil sich die dafür benötigten Täfelchen in einem Holzkasten befanden, dessen übereinander angeordnete Fächer wie eine Orgel aussahen, bezeichnete sie Kircher als *Organum*, was lateinisch Orgel bedeutet.[120] In seinem Buch beschreibt Schott auch die von ihm entwickelte „Cistula," die auf drehbaren Zylindern basiert und als „Schottsches Rechenkästchen" in die

---

[116] Hans-Joachim Vollrath, „Das Pantometrum Kircherianum – Athanasius Kirchers Messtisch," in *Spurensuche. Wege zu Athanasius Kircher*, ed. Horst Beinlich/Hans-Joachim Vollrath/Klaus Wittstadt (Dettelbach: Röll, 2002) S. 132; Hans-Joachim Vollrath, „Praktische Geometrie," in Vollrath, *Wunderbar berechenbar*, S. 57-60.

[117] Vgl. dazu Harald Siebert, *Die große kosmologische Kontroverse – Rekonstruktionsversuche anhand des Itinerarium exstaticum von Athanasius Kircher SJ (1602-1680)* (Stuttgart: Franz Steiner, 2006) Boethius 55; Harald Siebert, „Schotts Beitrag zur Popularisierung der Astronomie," in Vollrath, *Wunderbar berechenbar*, S. 89-92.

[118] *1600 München; SJ 1616 Landsberg; †19.xii.1671 München (*Sommervogel*, II, 1742-744).

[119] Hans-Joachim Vollrath, „Proportionalzirkel," in Vollrath, *Wunderbar berechenbar*, S. 65-66.

[120] Vgl. Kaspar Schott, S.J., *Orgamum mathematicum: libris IX* (Würzburg: Hertz, 1668) p. 54: „Nempe est Cistula ABCDEFG, scalari formâ ad modum Organorum pneumaticorum, quorum in templis nostris est usus, constructa è ligno polito,..."

Geschichte der Rechenmaschinen eingegangen ist.[121]

Schott wollte das mathematisch-naturwissenschaftliche Wissen seiner Zeit darstellen und glaubte, wie übrigens auch Francis Bacon (1561–1626), „dass die Geheimnisse der Natur am besten in ihren Ausnahmen gelüftet werden.“[122] Deshalb befasste er sich in seinen Werken auch mit absonderlichen Erscheinungen und berichtete über Geister, Dämonen und Zentauren.

Wertungen

Schotts wissenschaftliche Leistungen werden deswegen sehr unterschiedlich bewertet. Während beispielsweise Johann Daniel Maior 1677 in seiner Dissertation dessen *Physica curiosa* mit den Büchern des Aristoteles (384–322 v. Chr.)[123] vergleicht, fällt der Verfasser des Beitrags in der *Allgemeinen Deutschen Biographie* rund 300 Jahre später über die *Technica* und *Physica curiosa* ein ziemlich vernichtendes Urteil: „Die technica und die physica waren eben damals nur curiosa und die Schriften haben nur den Werth uns Nachricht von den damaligen geringen Kenntnissen aufbewahrt zu haben, freilich eingehüllt in eine ungebührliche Masse des größten Unsinns und des unglaublichsten Aberglaubens.“[124]

Den historischen Nutzen der Schriften sieht auch der Jesuit Bernhard Duhr,[125] bemängelt aber, dass Schott „von dem kritischen Salz seiner Mitbrüder Adam Tanner[126] und Friedrich Spe[127] nichts verkostet hat.“[128] Bemerkenswert ist dagegen, dass 1701 der bedeutende Philosoph und Mathematiker Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) den *Cursus mathematicus*, die *Anatomia physico-hydrostatica* und die *Mechanica hydraulico-pneumatica* von Schott in einer

---

121 Vgl. dazu: Peter Frieß/Alban Müller, S.J., „Organum Mathematicum des Athanasius Kircher,“ *Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt* 109 (2000) 121-36; Hans-Joachim Vollrath, „Das *Organum mathematicum* – Athanasius Kirchers Lehrmaschine,“ in Beinlich, *Spurensuche*, S. 101-17; Hans-Joachim Vollrath, „Schotts Rechenkasten,“ in Vollrath, *Wunderbhar berechenbar*, S. 61-64.

122 Unverzagt, *Philosophia,* S. 13.

123 Iohann Daniel Maior, *Genius errans. Sive de ingeniorum in scientiis abuseu Dissertatio* (Kiel: Reumann, 1677) S. D^{v}.

124 „Kaspar Schott,“ in *Allgemeine Deutsche Biographie* (Berlin: Duncker & Humblott, 1971) XXXIV, 740.

125 * 2.viii.1852 Köln; SJ 8.x.1872 Münster; †21.ix.1930 München (*DHCJ*, II, 1165-166).

126 *14.iv.1572 Innsbruck; SJ 6.x.1590 Landsberg; †25.v.1632 Unken bei Salzburg (*DHCJ*, IV, 3699-700).

127 *25.ii.1591 Kaiserswerth; SJ 22.ix.1618 Trier; †7.viii.1635 Trier (*DHCJ*, IV, 362-621).

128 Duhr, *Geschichte,* III, 592.

Buchbesprechung als nützliche mathematische und physikalische Lehrbücher empfiehlt.[129] Mehrere seiner Werke hielt sogar der Aufklärer Christian Wolff (1679–1754) für so bedeutsam, dass er die Titel in sein *Mathematisches Lexicon* aufnahm.[130]

Zur Lektüre empfiehlt die Bücher von Schott auch Barthélemy Mercier de Saint-Léger, der 1785 als erster eine längere Abhandlung über Leben und Werk des Jesuiten verfasste und feststellte: „Die Schriften sind, ich weiß es, nicht frei von Fehlern; der Autor hat sie mit einer Fülle von nutzlosen, gewagten, ja lächerlichen Dingen belastet; aber man findet dort wissenswerte Fakten, wertvolle Beobachtungen, beachtenswerte Erfahrungen; sie können denjenigen unserer Physiker, die den Mut haben, in dieser reichen Fundgrube zu forschen, eine ganze Reihe von Entdeckungen ermöglichen, so dass sie nicht bereuen, sich damit befasst zu haben."[131] Beeindruckt von Schotts wissenschaftlichen Leistungen zählt ihn Weiss 1825 zu den „gelehrtesten Männern seines Jahrhunderts, noch heute, wo die von ihm behandelten Wissenschaften so große Fortschritte gemacht haben, können seine Werke mit Nutzen konsultiert werden."[132] Mit Gewinn studierte noch zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts Th. Beck als Ingenieur die Bücher des Jesuitenmathematikers und meinte: „Obgleich Kaspar Schotts Werke mehr theoretische Spekulationen als praktische Konstruktionen enthalten, bieten sie dem Maschinenbauer doch viele brauchbare Gedanken und Anregungen und dürften namentlich zur Ausbildung der selbständigen Steuerungen im Maschinenbau wesentlich beigetragen haben."[133]

Eine neue Sicht

Die unterschiedliche Bewertung der wissenschaftlichen Leistung Schotts führte Heyde 1963 darauf zurück, dass man den Würzburger Gelehrten mit den

---

[129] Gottfried Wilhelm Leibniz, „Beilage zu einem Brief von Tschirnhaus vom 17. 4. 1701," in E[hrenfried] W[alther] von Tschirnhaus, *Gründliche Anleitung zu nützlichen Wissenschaften, absonderlich zu der Mathesi und Physica, wie sie anitzo von den Gelehrtesten abgenadelt werden* (Frankfurt/ Leipzig: Ritschel: [4]1729; Nachdruck: Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1967) S. XVIII.

[130] Christian Wolff, *Mathematisches Lexicon* (Leipzig: Gleditsch, 1716; Nachdruck: Hildesheim: Olms, 1965) S. 1654.

[131] Barthélemy Mercier de Saint-Léger, *Notice raisonée des ouvrages de Gaspar Schott, Jésuite. Contenant des Observations curieuses sur la Physique Expérimentale, l'Histoire Naturelle & les Arts* (Paris, 1785) S. 4.

[132] Weiss, in L[ouis] G[abriel] Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne,...ou histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes, qui sont fait remarquer par leur ecrits, leur actions, leurs talents, leurs vertus et leurs crimes* (Paris. Michaud, 1825) XLI, 234.

[133] Th. Beck, "Kaspar Schott (1608 bis 1666)," *Zeitschrift des Vereins Deutscher Ingenieure* 46 (1902) 1508.

herausragenden Astronomen und Naturwissenschaftlern seiner Zeit vergleicht und aufgrund der heutigen Kenntnisse übersieht, „was in und für die vergangene Zeit höchst bedeutungsvoll war, ohne das letztlich doch auch die später so stürmische Entwicklung nicht möglich gewesen wäre."[134]

Dabei wird häufig auch die Absicht übersehen, in der Schott seine Bücher verfasste, obwohl sie aus deren Titel und Vorwort klar hervorgeht. Ein anschauliches Beispiel dafür sind seine *Ioco-seria naturae et artis*, mit denen er die Leser zum Lachen bringen und ihnen kurzweilige Unterhaltung bieten wollte.[135] Diese Erzählungen über erstaunliche, unerklärliche und verborgene Geheimnisse der Natur und Wissenschaft entsprachen dem damaligen Zeitgeschmack so gut, dass die deutsche Übersetzung des Werkes zwei Auflagen erlebte. Unverständlich ist deshalb, warum die Zensoren des Jesuitenordens die Druckerlaubnis mit der Begründung verweigerten, das Buch entspreche nicht den Erwartungen. Im Vorwort der *Magia universalis* weist Schott darauf hin, dass ihn „die Neigung fast aller, besonders der Adeligen und Prinzen, nicht nur der Jünglinge, sondern auch der an Gelehrsamkeit, Klugheit, Sacherfahrung und Würde herausragenden Männer, zu den Disziplinen, die Wunderliches, Merkwürdiges, Verborgenes und dem gemeinen Auffassungs-vermögen Fremdes versprechen und zeigen,"[136] veranlassten, sich damit zu befassen und das Buch zu schreiben. Als Ergebnis seiner Beobachtungen und Untersuchungen am „Museum Kircherianum" sollte man deshalb die *Magia universalis* eher mit den „im 17. Jahrhundert blühenden Kuriositätensammlungen"[137] als mit modernen wissenschaftlichen Abhandlungen vergleichen. Ähnliches gilt für die als Fortsetzung veröffentlichten *Physica* und *Technica curiosa*. Zu Missverständnissen führten freilich auch die von Schott gewählten Titel seiner Bücher, obwohl sich an deren Frontispiz meist erkennen lässt, was darin behandelt wird.[138]

Als Jesuit und Hochschullehrer wollte Schott mit seinen Büchern jedoch nicht nur kurzweilige Unterhaltung bieten, sondern humanistische Bildung und umfassendes Wissen vermitteln. Deswegen beschäftigte er sich mit antiken Gelehrten und fügte deren Erkenntnissen die neuen Entdeckungen seiner Zeit hinzu. Im Gegensatz zu den Vertretern der neuen Physik war Schott kein Anhänger „einer Wissenschaft im Sinne spezieller Fachdisziplinen,"[139] sondern

---

[134] Heyde, "Geschichte des Wortes," 35.

[135] Vollrath, „Spaß und Ernst," S. 109-12.

[136] Zitiert nach Unverzagt, *Philosophia*, S. 36.

[137] Unverzagt, *Philosophia,* S. 41.

[138] Hans-Joachim Vollrath, „Schott und die Naturwissenschaften," in Vollrath, *Wunderbar berechenbar*, S. 73-78.

[139] Unverzagt, *Philosophia,* S. 279.

versuchte gemäß der Ratio studiorum seines Ordens, die verschiedenen Disziplinen zu einem globalen Weltbild zu vereinen. Seine „Wissenschaft" ist deshalb nicht „wertfrei" oder moralisch indifferent, sondern offenbart eine „göttliche Weltordnung und Bedeutung."[140] Zudem hatte er durch die Geistlichen Übungen des Ordensgründers Ignatius von Loyola, S.J.[141] gelernt, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden.[142]

Aus heutiger Sicht kann man Schott vorwerfen, dass er sich in seinem wissenschaftlichen Werk zu ausführlich mit unbewiesenen parawissenschaftlichen Phänomenen befasste. Gleichzeitig sollte man ihm aber „zu Gute halten, dass er auch in diesem Bereich aufklären wollte, obwohl er „dazu nur begrenzt in der Lage war."[143] Dennoch versuchte er als Erzieher und Theologe, die Geister zu scheiden und finsteren Aberglauben zu überwinden. Im Gegensatz dazu klammern die modernen Wissenschaften diese Bereiche bewusst als irrational aus und fördern so ungewollt die Esoterik, die heute für viele zum Hoffnungsträger geworden ist.[144] Weil diese ganzheitliche Weltsicht abhanden gekommen ist, kann in den Werken Schotts vieles nicht richtig eingeordnet und verstanden werden.

Vielleicht ist gerade deshalb das Interesse an dem bedeutenden Jesuitenmathematiker in den letzten Jahren deutlich gewachsen. Eine neue Betrachtungsweise seines Werkes bot die 2008 von Hans-Joachim Vollrath anlässlich des vierhundertsten Geburtstags von Schott für die Universitätsbibliothek in Würzburg konzipierte Ausstellung *Wunderbar berechenbar*, die in mehreren deutschen Städten zu sehen war. Eine wesentliche Grundlage bildeten dafür die quellenorientierten Arbeiten von Eberhard

---

[140] Unverzagt, Philosophia, S. 280.

[141] *1491 Loyola (Guipúzcoa); Gründer der SJ; †31.vii.1556 Rom (*DHCJ*, II, 1595–1601).

[142] Vgl. dazu: Ignatius <von Loyola>, *Geistliche Übungen,* Übertragung und Erklärung von Adolf Haas, S.J. (Freiburg/Br,: Herder, ⁴1978) p. 79, Nr. 235; Josef Stierli, S.J., „Das Ignatianische Gebet: „Gott suchen in allen Dingen," in *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556-1956,* ed. Friedrich Wulf, S.J. (Würzburg: Echter, 1956) S. 151-82.

[143] Hans-Joachim Vollrath, „Schott und die Parawissenschaften," in Vollrath, *Wunderbar berechenbar*, S. 107.

[144] Vgl. dazu Bernhard Grom, S.J., *Hoffnungsträger Esoterik?* (Regensburg: Pustet, 2002).

Knobloch,[145] Michael John Gorman und Nick Wilding,[146] Harald Siebert,[147] Dietrich Unverzagt[148] und Hans-Joachim Vollrath,[149] auf die auch in diesem Aufsatz wiederholt verwiesen wurde. Aufgrund dieser Untersuchungen lässt sich abschließend feststellen, dass Schott im Rahmen seiner Möglichkeiten als Ordensmann und Professor für Mathematik an der Universität Würzburg mit großem Fleiß viel geleistet hat und deshalb zu den bedeutendsten Gelehrten des 17. Jahrhunderts gehört. Wie geschätzt und verbreitet sein Lehrbuch für Mathematik war, zeigt Hans-Joachim Vollrath in seinem lesenswerten Aufsatz "Kaspar Schotts Arithmetica prachtica," der in dieser Nummer des *AHSI* veröffentlicht ist.. Als Jesuit war er kein kämpferischer Gegenreformator, sondern ein Vorläufer der ökumenischen Bewegung, der die Zusammenarbeit mit namhaften evangelischen Gelehrten suchte, einen intensiven Briefwechsel mit ihnen pflegte und ihnen seine wissenschaftlichen Erkenntnisse bereitwillig zur Verfügung stellte. Deshalb hätte es dem Gymnasium in Königshofen zur Ehre gereicht, seinen Namen zu tragen[150] und sein, leider verschollenes, Bildnis[151] an einem gebührenden Platz aufzuhängen.

Sumario

Kaspar Schott, S.J. nació el 6 de Febrero de 1608, en Bad Königshofen im Grabfeld. Posiblemente estudió en el Colegio clásico de los jesuitas, en Wurzburg. En 1627 ingresó en la Compañía de Jesús, en Tréveris y, dos años después, pasó a estudiar filosofía en la universidad de Würzburg, donde tuvo como profesor a Atanasio Kircher S.J. Tras su expulsión por las tropas suecas, terminó sus estudios de Filosofía en Tournai (Bélgica) y marchó a estudiar teología a Palermo en 1633. Al final de su formación religiosa, en 1638, permaneció en Sicilia, donde trabajó como sacerdote y profesor en varios Colegios hasta que en 1652, se fue a Roma por recomendación de Kircher. En su museo, investigó las máquinas hidraúlicas y neumáticas que le fascinaban de un modo particular. Como experto en tal terreno, el General de la Orden lo envió en 1655 a Alemania, para apaciguar al príncipe elector y arzobispo de

---

[145] Eberhard Knobloch, „Klassifikationen," in *Maß, Zahl und Gewicht – Mathematik als Schlüssel zu Weltverständnis und Weltbeherrschung*, ed. Menso Folkerts/ Eberhard Knobloch/Karin Reich (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001) S. 5-32.

[146] Gorman/Wilding, "*Technica Curiosa.*"

[147] Siebert, *Die große kosmologische Kontroverse.*

[148] Unverzagt, *Philosophia.*

[149] Vollrath, „*Organum mathematicum.*" in Vollrath, *Wunderbar berechenbar.*

[150] Richerd Zürrlein, „P. Caspar Schott," S. 74.

[151] Reindl, *Lehre und Forschung in Mathematik und Naturwissenschaften*, S. 177.

Maguncia, Johann Philipp von Schönborn que estaba molesto con los jesuitas. Schönborn había comprado a Otto von Guericke los aparatos, con los que éste demostró el vacío, en la Dieta imperial de Regensburg. Profesor de matemáticas en la a Universidad de Würzburg, Schott reanudó las experiencias, trasmitió a Guericke sus preguntas y publicó, con su autorización, los resultados, en su libro *Mechanica hidraulico-pneumatica.* Hasta su muerte, el 22 de mayo de 1666, Schott redactó otras 11 obras matemáticas y de ciencias naturales que le dieron a conocer más allá de Alemania. Como él también se dedicó a los fenómenos paracientíficos e informó acerca de los demonios y centauros, sus logros científicos fueron diversamente valorados. Una nueva visión sobre la obra de su vida ofrecieron algunas investigaciones científicas y la exposición que, con motivo de cuarto centenario de su nacimiento, pudieron ser vistas en Würzburg y en otras ciudades alemanas.

Summary

Kaspar Schott, S.J. was born in Bad Königshofen im Grabfeld on 6 February 1608. In all probability he attended the Jesuit college in Würzburg. In 1627 he entered the Society of Jesus at Trier; he began his philosophical studies two years later at Würzburg University. The Jesuit Athanasius Kircher was his professor. He finished his philosophy in Tournai (Belgium) after the Swedish troops overran the city. He went to Palermo for theology in 1633. At the end of his formation, he worked in different colleges and parishes in Sicily. At the recommendation of Kircher, he was transferred to Rome in 1652. In Kircher's museum at the Roman College, he was fascinated by and studied hydraulic and pneumatic machines. Having become an expert in the field, he was sent back to Germany in 1655 in an effort to appease the Elector and Archbishop of Mainz Johan Philip von Schönborn, then annoyed with the Jesuits. Schönborn had purchased Otto von Guericke's equipment which had demonstrated the phenomenon of a vacuum at the Diet in Regensburg. As professor of mathematics at Würzburg Schott repeated the aforementioned experiment and co-published with Guericke *Mechanica hidraulico-pneumatica.* Before his death on 22 May 1666, e wrote eleven other mathematical and scientific works. These treatises carried his fame beyond the boundaries of Germany. Schott also dealt with pseudo-scientific phenomena and spoke about such subjects as demons and centaurs. His scientific lectures and publications were highly valued. The recent celebration of the four hundredth anniversary of his birth has given a new impetus to further investigation of his life and work.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU
NOVA SERIES
Vol. 2

Noble Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690-1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam

R. Po-chia Hsia

Long after the generations of Matteo Ricci, Adam Schall, and Ferdinand Verbiest, Jesuit missionaries in China were still struggling to maintain the mission and propagate the faith. A new wave of Catholic renewal in early 18th century Europe provided fresh impetus for a mission under siege, trying to recover from the twin blows of the papal prohibitions of Chinese Rites and the Chinese imperial proscription of Christianity. The last three decades of the Jesuit Mission in China and Vietnam were recorded in the published letters of the French and German Jesuits, the *Lettres edifiantes* and *Wolt-Bote*. Several of the letters in the latter series were addressed by Florian Bahr and other German-speaking Jesuit missionaries to Countess Maria-Theresia von Fugger-Wellenburg, Chief Lady-in-Waiting for Empress Amalia in Munich. A cache of more than 140 letters in the Fugger-Archiv in Dillingen, hitherto unexplored, forms the core from which the few published letters are drawn. These letters, transcribed or summarised with commentary in this volume, represent the correspondence of the Countess with Jesuits in China, Vietnam, France, and Bohemia; they contain detailed information not only on the conditions of the missions in East and Southeast Asia, but also document the network of support in Catholic Europe for the Jesuit overseas missions. Supplementary research into the history of the Fugger-Wellenburg family has enabled the author to reconstruct the life of the Countess and the history of her patronage of the Jesuit mission. The author has also written a long analytical introduction, which places this personal story in the larger global context of the religious and cultural history of the age.

Rome, 2006

€ 50,00 (€ 40,00 to subscribers)

KASPAR SCHOTTS *ARITHMETICA PRACTICA*

Hans-Joachim Vollrath*

Als Julius Echter von Mespelbrunn (1545–1617), Fürstbischof von Würzburg und Herzog in Franken, 1582 die Universität Würzburg gründete, übertrug er die Lehre der Gesellschaft Jesu. So gehörte bis zur Aufhebung des Ordens im Jahre 1773 die Mehrzahl der Professoren dem Jesuitenorden an. Unter ihnen war Kaspar Schott S.J.[1] einer der angesehensten Professoren der Mathematischen Wissenschaften.[2] Er lehrte von 1655 bis zu seinem Lebensende 1666 in Würzburg. In dieser Zeit brachte er 12 Werke im Umfang von etwa 10000 Seiten heraus. Einige seiner Werke erlebten mehrere Auflagen. Unter ihnen ragt der *Cursus mathematicus* mit vier Auflagen heraus, dessen 2. Buch über Arithmetik als *Auszug* selbst in verschiedenen Varianten und Auflagen bis Mitte des 18. Jahrhunderts erschien. Während der *Cursus* recht verbreitet ist, sind besonders die in Ungarn erschienenen Auszüge sehr selten, so dass sie in Darstellungen zur Geschichte der Rechenbücher bisher nicht beachtet worden sind. Es ist das Ziel dieser Arbeit, diese Varianten der Schottschen Arithmetik bekannt zu machen und ihre Beziehungen untereinander und zu verwandten Werken anderer Verfasser näher zu analysieren.

---

* Hans-Joachim Vollrath ist emeritierter Professor für Didaktik der Mathematik der Universität Würzburg.

[1] *5.ii.1608 Königshofen im Grabfeld; SJ 30. x.1627 Trier; †22. v.1666 Würzburg (*Sommervogel*, VII, 904-12; *DHCJ*, IV, 3531-532 wo irrtümlich als Geburtsjahr 1607 angegeben ist).

[2] Hans-Joachim Vollrath (Hrsg.), *Wunderbar berechenbar. Die Welt des Würzburger Mathematikers Kaspar Schott (1608–1666)* (Würzburg: Echter, 2007). Hier Julius Oswald, S.J., „Kaspar Schott – Leben und Werk," in Vollrath, *Wunderbar berechenbar*, S. 11–26. Erweiterte und überarbeitete Fassung dieses Aufsatzes: Julius Oswald, S.J., „Leben und Werk des Würzburger Mathematikers Kaspar Schott S.J." in diesem Heft.

Schotts *Cursus mathematicus*

Der *Cursus mathematicus* von Kaspar Schott wurde 1661 bei Johann Jobst Hertz in Würzburg in Folio gedruckt.[3] Er erlebte weitere Auflagen 1674 (Frankfurt), 1677 (Bamberg) und 1699 (Frankfurt). Nach seinem Untertitel ist er eine vollkommene Enzyklopädie aller mathematischen Disziplinen.[4] In 28 „Büchern" (*libri*) werden hier die Mathematischen Wissenschaften allgemein verständlich dargestellt. Das Werk behandelt die folgenden Gebiete: Praktische Arithmetik, Elementare und Praktische Geometrie, Elementare und Praktische Trigonometrie, Elementare und Praktische Astronomie, Astrologie, Chronographie (Zeitrechnung), Geographie, Hydrographie (Navigation), Horographie (Sonnenuhren), Mechanik und Statik, Hydrostatik und Hydrotechnik, Optik, Katoptrik (Reflexion) und Dioptrik (Brechung), Militärarchitektur (Festungsbau), Polemik und Taktik (Kriegsführung), Harmonielehre (Musik), Algebra und Logarithmen. Dieser Katalog spiegelt das wider, was zu seiner Zeit zu den *Mathematischen Wissenschaften* gehörte.[5]

Schott preist sein Werk im Titel mit den Worten an: „Ein lange ersehntes, von vielen versprochenes, von nicht wenigen versuchtes, von niemandem vollkommen ausgeführtes Werk."[6] Damals bestand ein starkes Interesse an Werken, aus denen man einen Überblick über die Mathematischen Wissenschaften gewinnen konnte. Und tatsächlich wird sein Werk heute zu den bedeutenden Enzyklopädien der mathematischen Wissenschaften gezählt.[7] Seine Vorbilder waren die *Encyclopaedia* (1630) von Johann Heinrich Alsted (1588–1638) und der *Cursus mathematicus* (1644) von Pierre Hérigone (1580–1643), die er im Vorwort explizit von seiner pauschalen Kritik ausnimmt.[8] Auch sein Werk wurde zum Vorbild. Man denke etwa an die

---

[3] Eva Pleticha-Geuder, „Schotts Verleger und Drucker," in Vollrath, *Wunderbar berechenbar*, S. 113–29.

[4] „Absoluta omnium mathematicarum disciplinarum encyclopaedia," Kaspar Schott, S.J., *Cursus mathematicus* (Würzburg: Hertz, 1661) Titelblatt.

[5] Eberhard Knobloch, „Klassifikationen," in Menso Folkerts, Eberhard Knobloch, Karin Reich (Hrsg.), *Maß, Zahl und Gewicht* (Wiesbaden: Harrassowitz, ^{2}2001) S. 5–32.

[6] Im Original heißt es: „Opus desideratum diu, promissum à multis, à non paucis tentatum, à nullo numeris omnibus absolutum" (Schott, *Cursus*, Titelblatt).

[7] Knobloch, „Klassifikationen," S. 5–32.

[8] Johann Heinrich Alsted, *Encyclopaedia* (Herborn, 1630); Pierre Hérigone, *Cursus mathematicus* (Paris: Piget, 1644); trotzdem bemerkt er über deren Werke im Vorwort kritisch: „beider Werk, so viel es auch in dieser Sache bewirkte, dem sehnsüchtigen Verlangen der Unwissenden und nach Wissen Schmachtenden wurde es nicht gerecht; jedes der beiden hat nämlich durch allzu übertriebene Kürze, schließlich auch durch Unverständlichkeit, ja fast Hieroglyphenhaftes angekränkelt, gefehlt."

Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften (1710) von Christian Wolff (1679–1754).[9]

Der *Cursus mathematicus* fasst vieles zusammen, was Schott bereits an anderer Stelle breit dargestellt hatte. In der Mathematik greift er auf Ausführungen in seinem *Pantometrum Kircherianum* (1660) zurück.[10] Das ist zwar ein Handbuch zu einem von Athanasius Kircher S.J.[11] erfundenen Vermessungsinstrument, doch hatte er dort umfassender Fragen der Praktischen Geometrie abgehandelt. Die Übereinstimmungen gehen über den Aufbau bis in einzelne Formulierungen und Abbildungen. Ähnliches gilt auch bei den naturwissenschaftlichen Themen für Anlehnungen an die ausführlichen Darstellungen in der *Mechanica hydraulico-pneumatica* (1657)[12] und in der vierbändigen *Magia universalis naturae et artis* (1657–1659).[13] Andererseits findet sich vieles aus dem *Cursus mathematicus* auch in späteren Werken. So nutzt Schott in dem postum erschienenen *Organum mathematicum* (1668) die Gelegenheit, die Grundlagen der in Kirchers Lehrmaschine angesprochenen Themen sehr breit darzustellen.[14] Dabei greift er in der Arithmetik, der Praktischen Geometrie, dem Festungsbau, der Astronomie, der Astrologie, der Kirchlichen Zeitrechnung, den Sonnenuhren und der Kompositionslehre auf Darstellungen im *Cursus mathematicus* zurück.

Befremdend wirkt aus heutiger Sicht die Behandlung der Astrologie im *Cursus*. Allerdings beschränkt sich hier Schott weitgehend auf die astronomische Beschreibung der verschiedenen Planetenkonstellationen. Zwar finden sich auch die traditionellen astrologischen Deutungen. Aber er vermerkt doch kritisch, „dass die Sterne keine Kraft haben, auf die menschliche Freiheit einzuwirken oder die Dinge zu beeinflussen.“[15] Deshalb sei alles unsicher, was über menschliche Anlagen oder über die Verschiedenheit der Jahre, über Mangel oder Überfluss ausgesagt wird. Auch sonst verzichtet Schott im *Cursus mathematicus* auf vieles, was in der *Magia universalis* oder in der *Physica curiosa*

---

[9] Christian Wolff, *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* (Halle: Renger, 1710); [Christian Wolff], *Vollständiges mathematisches Lexicon.* (Leipzig: Gleditsch, 1734) urteilt allerdings über Schotts *Cursus mathematicus:* „Es ist aber alles meistentheils sehr unvollständig und nicht gründlich gnung darinnen abgehandelt; dannenhero er heut zu Tage denenjenigen kein Gnügen thut, welche die Mathematick gründlich zu erlernen gedencken“ (Sp. 336).

[10] Kaspar Schott, S.J., *Pantometrum Kircherianum* (Würzburg: Hertz, 1660).

[11] *2.v.1601 Geisa; SJ 2.x.1618 Paderborn; †27. xi.1680 Rom (*DHCJ*, III, 2196–198).

[12] Kaspar Schott, S.J., *Mechanica hydraulico-pneumatica* (Würzburg: Pigrin, 1657).

[13] Kaspar Schott, S.J., *Magia universalis naturae et artis* (Würzburg: Pigrin, Hertz, 1657–1659).

[14] Kaspar Schott, S.J., *Organum mathematicum* (Würzburg: Hertz, 1668).

[15] Kaspar Schott, S.J., *Cursus*, S. 299.

obskur erscheint, etwa die Zahlenmystik der Kabbala oder seine Berechnungen über die Zahl der Engel und Dämonen.[16] So wirkt dieses Werk nüchterner als viele andere Werke von ihm.

Sein *Cursus* lädt zum Selbststudium ein. So verspricht er auf dem Titelblatt: „..., dass jeder, auch wer nur über mittelmäßige Begabung verfügt, die gesamte Mathematik von den ersten Grundlagen an selbstständig lernen kann."[17] Dazu dient in erster Linie die von ihm gewählte Systematik. Er schreibt im Vorwort: „Da ich ja für die Anfänger schreibe, erkläre ich den Kandidaten der Mathematik den steilen und von Dornen übersäten Weg, ich folge dabei überall nicht der Ordnung der Natur, sondern der der Wissenschaft, und ich bringe an der ersten Stelle, an der zweiten und an der dritten Stelle das, was als Erstes, dann als Folgendes und schließlich als Letztes zu erlernen ist, so wie ich es selbst durch eigene Erfahrung nicht ohne Vergeudung von Zeit gelernt habe." Den Anfängern (*tyrones*) empfiehlt er deshalb, sein Werk systematisch durchzuarbeiten. Das gelte insbesondere für die einzelnen Bücher, in denen er die Inhalte gut gegliedert darstellt. Er erklärt die Sachverhalte, nennt typische Probleme, zeigt Lösungen, gibt Beispiele und zeigt Kontrollmöglichkeiten auf. Häufig werden auch Abbildungen als Sachinformation geboten. All das zeigt den *didaktischen* Charakter des *Cursus*.

Durch die Orientierung an der fachlichen Systematik wird zugleich der *wissenschaftliche* Charakter des Werks deutlich. Wissenschaften sind nach Aristoteles (384–322 v. Chr.) systematisch darzustellen und zu begründen.[18] Das Vorbild wurden die *Elemente* des Euklid (um 300 v. Chr.), in denen das mathematische Wissen der Zeit systematisch dargestellt wurde.[19] An diesem Werk orientieren sich bis in die Neuzeit *wissenschaftliche* Darstellungen. Das galt zur Zeit von Kaspar Schott insbesondere für die Mathematischen Wissenschaften. Kennzeichnend für diese Methode ist, dass die Darstellung mit *Erklärungen* (Definitionen), *Forderungen* (Postulaten) und *Grundsätzen* (Axiomen) beginnt. Es folgen *Sätze* (Propositionen oder Theoreme), die in *Beweisen* (Demonstrationen) begründet werden. Man sprach von einer Darstellung „nach Art der Geometrie" (*more geometrico*). Baruch de Spinoza (1632–1677) schrieb sogar eine Ethik nach diesem Muster (*ordine geometrico demonstrata*).[20] Heute ist die Bezeichnung *axiomatische Methode* gebräuchlich. Am konsequentesten bedient

---

[16] Kaspar Schott, S.J., *Physica curiosa* (Würzburg: Hertz, 1662).

[17] Kaspar Schott, S.J., *Cursus*, Titelblatt.

[18] Aristoteles, *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik* (Hamburg: Meiner 1990).

[19] Euklid, *Die Elemente*. Übersetzt von Clemens Thaer, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962).

[20] Baruch de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. Übersetzt von Otto Baensch, (Hamburg: Meiner, 1994).

sich Schott dieser Methode im *Cursus* im 3. Buch, in dem er die Elementargeometrie behandelt und sich dabei eng an die *Elemente* des Euklid anlehnt. Das setzt sich auch im 4. Buch in der elementaren Trigonometrie fort. In den naturwissenschaftlichen Büchern stellt er am intensivsten die Mechanik im 15. Buch axiomatisch dar. Axiome stehen auch am Anfang des 23. Buches über die Kriegsführung. Dagegen fällt auf, dass weder die Arithmetik im 2. Buch, noch die Algebra im 26. Buch axiomatisch behandelt werden. Was mögen die Gründe dafür gewesen sein?

Die Arithmetik in Schotts Cursus mathematicus

Zunächst bemerkt man, dass Schott im *Cursus* die Arithmetik nur in einem Buch (2. Buch) behandelt, dem er den Titel gibt: *De Arithmetica practica generali, ac speciali.* Das ist insofern eine Besonderheit, als wichtige Gebiete häufig von ihm in zwei Büchern behandelt werden: *De geometria elementari* (3. Buch) und *De geometria practica* (6. Buch), *De Trigonometria elementari* (4. Buch) und *De trigonometria practica* (5. Buch). Die Astronomie unterteilt er sogar in 3 Teile: *De Astronomia elementari* (7. Buch), *De Astronomia theorica* (8. Buch) und *De Astronomia practica* (9. Buch). Dabei deutet er auch im Vorwort zur Arithmetik eine mögliche Aufteilung in zwei Gebiete an, wenn er „der Kürze und Einfachheit halber" *Arithmetica speculativa* und *Arithmetica practica* unterscheidet.

Arithmetik ist für Schott die Wissenschaft, die von den Zahlen handelt, wie das schon der Name anzeigt (gr. *arithmos*: Zahl). Spekulative Arithmetik nimmt nach seiner Auffassung die Natur der Zahlen und ihre Eigenschaften in den Blick, die bewiesen werden, so wie das in den Büchern 7–9 der Elemente des Euklid geschieht.[21] Für die Anfänger scheint ihm das zu kompliziert zu sein, denn er möchte das praktische Rechnen („Logistik"), das bei Euklid gar nicht vorkommt, lediglich in Art eines *Kompendiums* behandeln.[22] Deshalb verzichtet er bewusst auf Beweise und verweist statt dessen für den Interessierten auf die *Arithmeticae theoria et praxis*[23] seines Ordensbruders André Tacquet S.J. (1612–1660).[24]

---

[21] In diesen Büchern entwickelt Euklid die Grundlagen der Elementaren Zahlentheorie. Einer der schönsten Sätze besagt: *Es gibt mehr Primzahlen als jede vorgelegte Anzahl von Primzahlen.* (9. Buch). Das alles ist anspruchsvolle „reine" Mathematik. Mit der Praktischen Arithmetik, an der Schott interessiert ist, hat das alles nichts zu tun.

[22] Er schreibt: „Practicam solum hic tradam, idque breviter & quasi compendio, omissis demonstrationibus ...", (Schott, *Cursus*, S. 21).

[23] André Tacquet, S.J., *Arithmeticae Theoria et Praxis* (Löwen : Christoffel Plantijn, 1656). Dieses Werk behandelt im 1. Teil die Arithmetik der *Elemente* des Euklid (7.–9. Buch). Im 2. Teil befasst er sich in 5 Büchern ausführlich mit der Praktischen Arithmetik. Er behandelt dort das Rechnen mit ganzen und mit gebrochenen Zahlen, das Wurzelziehen, die Schlussrechnung und die Folgen. Auch in diesem Teil bemüht er sich um einen axiomatischen Aufbau mit Sätzen und Beweisen.

[24] *23.vi.1612 Antwerpen; SJ 31. x.1629 Malinas; †22.xii.1660 Antwerpen; (*DHCJ*, IV, 3686 f.).

Betrachtet man nun den Aufbau des 2. Buches, so findet sich trotzdem eine Zweiteilung, die ja bereits im Titel angedeutet wird: Im 1. Teil befasst er sich mit der *Arithmetica practica generalis* und im 2. Teil mit der *Arithmetica practica specialis.* Während der 1. Teil den konkreten Umgang mit Zahlen und Größen beschreibt, werden im 2. Teil wichtige Anwendungsbereiche mit ihren typischen Problemstellungen vorgestellt. Der 1. Teil beginnt im 1. Kapitel mit den ganzen Zahlen (*numeri integri*) und behandelt nacheinander das Zählen (*numeratio*), die Addition, die Subtraktion, die Multiplikation und die Division.[25] Bei der Einführung der Zahlnamen wird die Vorstellung angesprochen, dass 1 die Einheit, 2 eine Reihe von zwei Einheiten, 3 eine von drei Einheiten usw. bezeichnet. Darauf wird dann das Dezimalsystem der ganzen Zahlen eingeführt. Schott verdanken wir die Begriffe Billion, Trillion, Quadrillion usw.[26] Beim (schriftlichen) Rechnen stehen mehrstellige Zahlen im Vordergrund; dabei wird im Grunde die Fähigkeit des Kopfrechnens mit einfachen Zahlen beim Leser vorausgesetzt. Verwunderlich ist die Erwartung, dass der Leser mit der „Neunerprobe" vertraut ist, denn sie wird bereits bei den ersten Additionen durchgeführt. So sieht im *Cursus* das erste Beispiel (A) für die Addition aus (rechts 7X7 ist die Neunerprobe):[27]

```
      2 3 2 4
A.    4 3 5 2  7X7
   ----------------
      6 6 7 6
```

---

[25] Wenn Schott von „ganzen Zahlen" spricht, dann meint er – wie damals üblich – die Zahlen 0, 1, 2, 3, ... Diese werden heute als „natürliche Zahlen" bezeichnet. Wir bleiben hier aber bei Schotts Sprachgebrauch. Bei der Erklärung der ganzen Zahlen „zäumt er das Pferd von hinten auf", wenn er mit dem Hinweis beginnt: „Ganze Zahlen nenne ich solche, die weder Bruchzahlen sind, noch denen Bruchzahlen zugeordnet werden können" (Schott, *Cursus,* S. 22).

[26] Johannes Tropfke, *Geschichte der Elementarmathematik 1* (Berlin: de Gruyter, 1980; 4. Aufl.) S. 16.

[27] Bei der Neunerprobe werden alle Ziffern der zu addierenden Zahlen addiert und durch 9 dividiert. Der Rest wird dann links neben das Kreuz geschrieben. Anschließend addiert man die Ziffern der Summe, dividiert durch 9 und schreibt den Rest rechts neben das Kreuz. Wenn richtig gerechnet wurde, müssen die beiden Neunerreste übereinstimmen. In dem Beispiel gilt:

$(2 + 3 + 2 + 4) + (4 + 3 + 5 + 2) = 25$; Division durch 9 ergibt 2 Rest 7.

$6 + 6 + 7 + 6 = 25$; auch hier ergibt sich der Neunerrest 7.

Andererseits kann man umgekehrt aus der Übereinstimmung der Neunerreste nicht auf die Richtigkeit des Ergebnisses schließen, denn die Probe ist unempfindlich gegenüber Vertauschungen von Ziffern. Sie sind aber nach aller Erfahrung die häufigste Fehlerquelle.

Die Subtraktion wird als Umkehrung der Addition eingeführt und liefert zugleich die Probe bei Additionsaufgaben. Die Multiplikation ergibt sich durch wiederholte Addition der gleichen Zahl und hat die Division als Umkehrung, die wiederum zur Probe benutzt werden kann.

In Analogie zu den ganzen Zahlen werden dann im 2. Kapitel die Bruchzahlen (*numeri fracti*) dargestellt. Sie ergeben sich durch Teilung der ganzen Zahlen in gleiche Teile. Daraus hätte Schott auch die Rechenregeln für das Erweitern und Kürzen, die Addition, Subtraktion, Multiplikation und Division herleiten können, doch beschränkt er sich hier auf deren Mitteilung. Dezimalbrüche, die auf Simon Stevin (1548–1620) zurückgehen, werden noch nicht behandelt.[28] Sie gewinnen für die Praxis erst Bedeutung mit der Einführung der dezimalen Größen. (Bei den trigonometrischen Tafeln ließen sie sich durch Wahl eines großen Radius vermeiden.) Schott rechnet noch mit Geldbeträgen wie

13 floreni (Gulden) 14 bacii (Batzen) 3 crucigeri (Kreuzer)
2 nummi (Pfennige).[29]

Das Rechnen mit derartigen Größenangaben war natürlich sehr aufwändig, doch damals in der Praxis unumgänglich. Immerhin findet die Dezimalbruchdarstellung zunehmend Eingang in den Mathematikunterricht.[30] Auch Schott gibt darauf bereits einen Hinweis.[31]

Im 3. Kapitel werden die für das Lösen praktischer Aufgaben benötigten Verfahren entwickelt, also zunächst die Regeln der „Schlussrechnung“, nämlich die „Regel der einfachen direkten Proportionen“ (*Regula proportionum simplex directa*), die „Regel der zusammengesetzten direkten Proportionen“ (*Regula proportionum composita directa*), die „Regel der einfachen indirekten Proportionen“ (*Regula proportionum simplex inversa*) und die „Regel der zusammengesetzten indirekten Proportionen“ (*Regula proportionum composita inversa*). Keine dieser Regeln wird begründet, es wird lediglich auf die zu Grunde liegenden

[28] Simon Stevin, *De Thiende* (Leiden, 1585).

[29] Schott gibt im *Cursus*, S. 48, folgende Beziehungen an: 1 florenus = 15 bacios; 1 bacius = 4 crucigeros; 1 cruciger = 4 nummos. Dort findet sich auch der angeführte Geldbetrag.

[30] Beispielsweise widmet Franz Huberti, S.J., *Institutionum mathematicarum, Opusculum I, Arithmetica* (Frankfurt und München: Franz Varrentrapp, 1753), den Dezimalbrüchen („fractionibus decimalibus“) einen eigenen Abschnitt (S. 68–78).

[31] So erwähnt er im Vorwort zur Arithmetica geometrica auch die „arithmeticam decimalem“ (Schott, *Cursus*, S. 40).

Verhältnisse der Größen und ihre Beziehungen verwiesen.[32] Wie die jeweils gesuchte Größe zu bestimmen ist, wird rezeptartig beschrieben und an Beispielen vorgeführt. Das entspricht im übrigen genau dem Vorgehen von Hérigone, so dass zumindest an dieser Stelle Schott nicht die Chance genutzt hat, wirklich Einsicht in ein wichtiges Verfahren zu erzeugen.[33] Dann folgen die „Gesellschaftsrechnung" (*Regula societatis*), die „Regel des falschen Ansatzes" (*Regula falsi*) und die „Mischungsrechnung" (*Regula mistionis*).[34] Schließlich behandelt er noch das Ziehen der Quadrat- und Kubikwurzeln sowie das Bestimmen von Proportionalen zweier Zahlen. Das im 1. Teil dargestellte Wissen stellt das damals benötigte Grundlagenwissen der praktischen Arithmetik dar. Dem Charakter einer Enzyklopädie entsprechend ist es nach der üblichen Systematik und Terminologie knapp und an einfachen Beispielen erklärt dargeboten. Auswahl und Anordnung der Inhalte folgen der Tradition der Lehrbücher zur *Arithmetica practica* etwa von Reiner Gemma Frisius (1508–1555) oder Christoph Clavius S.J.,[35] auf die Schott auch verweist.[36]

Im 2. Teil des 2. Buches bringt Schott die grundlegenden Probleme der wichtigsten Sachgebiete der praktischen Arithmetik, nämlich: *Geometrische Arithmetik* (Rechnen mit Winkelmaßen), *Astronomische Arithmetik* (Rechnen mit Winkelmaßen und Zeitmaßen), *Politische Arithmetik* (Rechnen mit Größen des täglichen Lebens wie Geldwerten, Gewichten, Zeitmaßen, Längen, Flächeninhalten und Rauminhalten). Es folgt eine Einführung in das Rechnen mit den von John Napier (1550–1617) erfundenen Rechenstäben. Sie waren bald nach ihrem Erscheinen seiner *Rabdologia* (1617) als „Rechenmaschine" weit verbreitet.[37] Schott skizziert sie im *Cursus* wie folgt.[38]

---

[32] Das Rechnen mit Verhältnissen wird von Schott erst im 3. Buch in Anlehnung an Euklids 5. Buch geometrisch begründet.

[33] Hérigone, *Cursus*, S. 69 ff.

[34] In der "Gesellschaftsrechnung" haben Geschäftsleute, die sich an einer Gesellschaft mit unterschiedlichem Einsatz beteiligt haben, den gemeinsam erwirtschafteten Gewinn entsprechend den Einsätzen gerecht zu verteilen. In der „Mischungsrechnung" sind die zu mischenden Materialien z. B. für eine bestimmte Legierung zu ermitteln.

[35] *25. iii.1538 Bamberg; SJ ii.1555 Rom; †6. ii.1612 Rom; (*DHCJ*, I, 825 f; Eberhard Knobloch, „Sur la vie et oeuvre de Christopher Clavius," *Revue d'histoire des sciences* 41 [1988] 331–56).

[36] Im *Cursus* erwähnt er die genannten Autoren auf S. 57. Er denkt dabei an: Gemma Frisius, *Arithmeticae practicae methodus facilis* (Paris 1545); Christoph Clavius, S.J., *Epitome arithmeticae practicae* (Rom: Dominicus Basa, 1583).

[37] John Napier, *Rabdologia* (Edinburgh: Hart, 1617).

[38] Schott, *Cursus*, S. 50.

Er selbst hat sie später in seiner *Cistula* weiterentwickelt.[39] Über diese Rechenmaschine berichtet er erstmals in dem postum erschienenen *Organum mathematicum* (1668). Ausführlich stellt er dann das „Rechnen auf der Linie“ dar. Dort weist er auch besonders auf das chinesische Rechenbrett hin, von dem er durch den jesuitischen China-Missionar Martino Martini S.J.[40] mündlich Nachricht erhalten hatte, und nennt dessen *Sinensis historia* (1658), in der ein Suanpan abgebildet ist.[41] Seine Betrachtungen beziehen sich dann allerdings auf das traditionelle europäische „Rechnen auf der Linie“ mit Rechenmünzen, wie es sich etwa bei Adam Ries (1492–1559) findet.[42] Wie damit gezählt und gerechnet wird, macht er mit Beispielen an entsprechenden Tabellen klar. Die ausführliche Behandlung rechtfertigt er mit dem großen praktischen Nutzen für die Kaufleute.

Der 2. Teil endet mit der „Rätsel-Arithmetik“ (*Arithmetica divinatoria*), in der es darum geht, unbekannte Zahlen durch Rechnungen zu ermitteln. Zu ihr gehört der umfangreiche traditionelle arithmetische Aufgabenschatz der Unterhaltungsmathematik. Schott stellt hier allerdings knapp nur einige Typen vor, bei denen unbekannte Anzahlen zu erraten sind, z.B. die Zahl, die sich

---

[39] Schott, *Organum*, S. 134.

[40] *1614 Trient; SJ 8.x.1632; †6.vi.1661 Hang-Tcheou (*Sommervogel*, V, 646–50).

[41] Schott, *Cursus*, S. 21 verweist auf eine mündliche (*oretenus*) Mitteilung; auf S. 52 wird auf Martinus Martinius, S.J., *Sinensis historia, decas prima* (München: Wagner, 1658), verwiesen. In diesem Buch ist auf S. 16 ein Suanpan mit 8 Reihen abgebildet.

[42] Adam Ries, *Rechnung auf der Linihen und Federn* (Erfurt: Sachsse, 1529).

jemand gedacht hat, oder die Zahl der Münzen, die jemand in seinem Geldbeutel hat. Für weitere Aufgaben verweist er auf die *Recreations mathématiques* (1624)[43] seines Ordensbruders Jean Leurechon S.J.[44] Später bringt er selbst mit seinen *Ioco-seria naturae et artis* (1666) anonym eine derartige Aufgabensammlung heraus, die auch die *Deliciae physico-mathematicae* (1636) von Daniel Schwenter (1585–1636) zum Vorbild haben.[45]

Schotts *Arithmetica practica* ist eine komprimierte Darstellung des praktischen Rechnens mit Zahlen und Größen, in der die Werkzeuge zum Lösen praktischer arithmetischer Probleme klar gegliedert, im Text gut erläutert und durch einfache Beispielaufgaben verständlich dargeboten werden. Dabei ging es Schott in erster Linie um die Bereitstellung der zur Beherrschung der Praxis notwendigen Regeln. Hinsichtlich des schwachen theoretischen Gehalts dieses Buches muss man bedenken, dass im Gegensatz zur Geometrie für die Praktische Arithmetik keine axiomatische Tradition vorhanden war.[46] Zwar gab die Arithmetik von Tacquet einen Anstoß zu ihrer theoretischen Fundierung. Doch der axiomatische Aufbau der Arithmetik wurde in der Lehre nur zögerlich vollzogen. An der Universität Würzburg hat sich mit der *Arithmetica* (1753) von Franz Huberti S.J.[47] diese Darstellung etwa 100 Jahre nach Schotts Arithmetik schließlich durchgesetzt.[48] Dabei hebt Huberti in der Einleitung den Einfluss von Tacquet hervor. Die axiomatisch fundierte Arithmetik stellt nun zugleich die Grundlage der Algebra dar. Dies wird am *Compendium algebrae elementaris* (1774) seines Nachfolgers Franz Trentel S.J.[49] deutlich.[50] Vor allem die Darstellung von Huberti stellt einen Fortschritt dar, weil auf dieser Grundlage

---

[43] [Jean Leurechon S.J.], *Recreations mathématiques* (Pont-à-Mousson : Hanzelet, 1624).

[44] *15.v.1591; SJ 17.viii.1609 unter dem Namen Joannes Alexius; †17.i.1670 Pont-à-Mousson; (*Sommervogel*, IV, 1755–761).

[45] Für dieses früh angekündigte Buch hatte Schott keine Druckerlaubnis erhalten. Zu den Hintergründen sei verwiesen auf Oswald, „Kaspar Schott – Leben und Werk," in Vollrath, *wunderbar berechenbar*, S. 11–26; Daniel Schwenter, *Deliciae physico-mathematicae* (Nürnberg: Dümler, 1636).

[46] Die Arithmetik fällt allerdings mit ihren 40 Seiten im *Cursus* bei einem Gesamtumfang des Werks von 660 Seiten dann doch recht knapp aus. So urteilt Augustus de Morgan in *Arithmetical books from the invention of printing to the present time* (London: Taylor & Walton, 1847), 40, über den *Cursus*: „It has a shabby arithmetic, which, considering the magnitude of the course, reminds us of Falstaff's halfpennyworth of bread."

[47] *20.v.1715 Geisenheim; SJ 13.vii.1734; †2.ii.1789 Würzburg; (*Sommervogel*, IV, 496–97).

[48] Franz Huberti, S.J., *Institutionum mathematicarum, Opusculum I, Arithmetica* (Frankfurt und München: Franz Varrentrapp, 1753).

[49] *1.ii.1730 Neustadt an der Hardt; SJ 27. ix.1746; †29.i.1804 Würzburg (*Sommervogel*, VIII, 214).

[50] Franz Trentel, S.J., *Compendium algebrae elementaris* (Würzburg: Johann Jacob Stahel, 1774).

Beweise möglich und tatsächlich auch geführt werden.[51] Eine formal befriedigende Fundierung der Arithmetik gelingt allerdings erst Ende des 19. Jahrhunderts.[52]

Die von Schott verfasste Arithmetica practica generalis ac specialis aus Würzburg

Nur ein Jahr nach Erscheinen des *Cursus* brachte Schott 1662 bei Schönwetter und Hertz in Würzburg unter dem Titel *Arithmetica practica generalis ac specialis* ein Buch über die Arithmetik als Oktavausgabe heraus. Den folgenden Betrachtungen liegt die Auflage von 1663 mit einem Umfang von 210 Textseiten zu Grunde.[53] Das Buch war nach den Angaben auf dem Titelblatt für Mathematikstudenten gedacht und stellte im wesentlichen einen Abdruck vom 2. Buch des *Cursus* dar. Allerdings erforderte die Verkleinerung des Formats einen Neusatz. Das Buch ist einspaltig gesetzt und übernimmt weitestgehend die Überschriften, die Absätze und die Schrifttypen. Allerdings werden einige Tabellen anders angeordnet, wegen des Formats zum Teil auch anders gesetzt. Inhaltlich hat Schott einige Änderungen vorgenommen.

(1) Bei der Division ganzer Zahlen hat er in drei Abschnitten, die im *Cursus* nur Text enthalten und das Vorgehen allgemein beschreiben, jeweils 5 konkrete Beispiele eingefügt (S. 34–35). Diese Maßnahme diente dem besseren Verständnis.

(2) Einen umfangreichen Einschub nimmt er beim Wurzelziehen vor (S. 92–99). Hier übernimmt er aus dem *Cursus* einen Abschnitt aus der Algebra (26. Buch) über das Ziehen der Kubikwurzel aus „absoluten" Zahlen, in dem er das zunächst knapp beschriebene Verfahren aufgreift und nun ausführlicher behandelt.[54]

(3) Bei der „astronomischen Multiplikation" (S. 123–137) ist die zweiseitige „Tabula sexagenaria" aus dem *Cursus* offensichtlich wegen ihrer Größe weggelassen worden. Damit entfiel auch die zugehörige Anmerkung.

(4) Bei der Behandlung der Napier-Stäbe wurden in der Anleitung zu ihrer

---

[51] Ingrid Hupp, *Arithmetik- und Algebralehrbücher Würzburger Mathematiker des 18. Jahrhunderts* (München: Institut für Geschichte der Naturwissenschaften, 1998).

[52] Heinz Lüneburg, *Von Zahlen und Größen.* (Basel: Birkhäuser, 2008).

[53] Der vollständige Titel lautet: Arithmetica practica generalis ac specialis; e cursu mathematico ejusdem auctoris extracta, atque correcta, & hac secundâ editione in usum juventutis mathematum studiosae proposita. Das Exemplar der UB Würzburg hat die Signatur Math. o. 599.

[54] Damit folgt er dem Vorbild des *Cursus*, der im 26. Buch ebenfalls an das im 2. Buch knapp behandelte Verfahren anknüpft.

Herstellung (S. 157–159) die beiden Abbildungen der Napier-Stäbe weggelassen. Die Bauanleitung enthält nur Text, bezieht sich aber mit Großbuchstaben auf die nicht dargestellten Objekte. Da die Abbildungen im *Cursus* durchaus in den Satzspiegel gepasst hätten, ist das Weglassen unverständlich.

(5) Bei den Anwendungen der Rabdologie findet sich ein Einschub über das Ziehen der Quadratwurzel (S. 165–169). Im *Cursus* hatte Schott in einer Anmerkung noch Bedenken gegen das Wurzelziehen mit den Napier-Stäben geäußert.[55] Doch jetzt macht er in der 2. Anmerkung einen Rückzieher (S. 169).[56]

Das Buch hat nun von seinem Umfang und seiner einheitlichen Thematik her den Charakter eines *Lehrbuchs* erhalten. Es scheint ausreichend Abnehmer gefunden zu haben; eine dritte Auflage erschien 1669 in Würzburg. Da Schott selbst diesen Auszug erstellte, wird er meist zu seinen Werken gezählt.

In Schotts Bibliographien wird aber noch eine Reihe weiterer Auszüge zur Arithmetik angegeben, die von anonymen Autoren erstellt wurden und äußerst selten sind.[57] In der Literatur über Schott wird nur ganz allgemein auf das Vorhandensein weiterer Ausgaben verwiesen, die als Lehrbücher an Jesuitenkollegien verwendet wurden. Über deren Inhalte ist bisher nichts bekannt. Im Folgenden soll nun auf drei Ausgaben näher eingegangen werden, an denen sich das Typische dieser Bücher deutlich machen lässt.

Die Arithmetica practica generalis aus Wien

Im Jahr 1707 erschien in Wien bei der Druckerei von Anna Franziska Voigt eine *Kurzausgabe* unter dem Titel *Arithmetica practica generalis ex cursu mathematico R. P. Casparis Schotti.* Es ist die erste mir bekannte Kurzausgabe von Schotts Arithmetik. Sie umfasste 60 Seiten und war im Sedezformat gedruckt. Anna Franziska Voigt hatte 1706 den Betrieb von ihrem verstorbenen Mann Leopold Voigt übernommen.[58] In dem Verlag erschienen zahlreiche jesuitische Schriften,

---

[55] Er schreibt: „Qui tamen modus non est legitimus; nam qui juxta illum operatur, invenit radicem longè diversam à radice inventa per modum ordinarium ...“ (S. 52).

[56] Er schreibt: „Proposui praecedentem praxin quàm potui clarissimè. Neperus in sua Rabdologia lib. I. cap. 6 & alij, adeo confusè, aut breviter illam proponunt, ut mihi ipsi aliquando visa fuerit illegitima, uti in citato paulò antè loco indicavi.“

[57] So führt Gerhard Dünnhaupt: *Personalbibliographien zu den Drucken des Barock*, 5. Teil (Stuttgart: Hiersemann, 1991) 3810–823, 3 weitere Auszüge auf und gibt von 6 Auszügen Erscheinungsort und -jahr an.

[58] Helga Hofmann-Weinberger „Die Witwen oder: Frauen im (österreichischen Buchdruck),“ in Helga Klösch-Melliwa, *et al.*, *kolloquiA. Frauenbezogene / feministische Dokumentation und Informationsarbeit in Österreich. Lehr- und Forschungsmaterialien.* Hrsg. von frida. (Wien : PUBLISHER, 2001) [=*Materialien zur Förderung von Frauen in der Wissenschaft* 11] 69-109.

zu denen auch wissenschaftliche Werke gehörten, die an der Universität Wien entstanden waren.

Das Büchlein behandelt:
Caput I: *De elementis numerorum integrorum.*
Caput II: *De elementis numerorum fractorum.*
Caput III: *De Regula Proportionum.*
Praxis I: *Divinare, quem quis animo conceperit numerum.*
Praxis II: *Quos numeros infra decem conceperint plures, divinare.*
Praxis III: *Quae plurium personarum, quoto in digito, & quoto in articulo digiti annulum habeat, divinare.*
Praxis IV: *E numero plurium quis rem aliquam surripuerit divinare.*

Man erkennt an der Gliederung unmittelbar einen Auszug aus dem *Cursus,* doch ist hier deutlich mehr aus dem 2. Buch weggelassen worden als in der Würzburger *Arithmetica practica.* Caput I und II entsprechen unmittelbar den ersten beiden Kapiteln aus dem 1. Teil des *Cursus mathematicus.* Doch vom 3. Kapitel des *Cursus* wurde lediglich Articulus I als Caput III übernommen. Aus dem 2. Teil des *Cursus* wurden nur einige Aufgabentypen der Rätselarithmetik ausgewählt und als Praxis I–IV ausgewiesen. Zu Recht wurde im Titel die Formulierung „ac specialis" weggelassen, die sich im Würzburger Auszug findet.

In großen Zügen folgt die Darstellung im Aufbau und der Gliederung also dem Vorbild; im Detail findet man einerseits wörtliche Übernahmen, häufig jedoch stilistische Änderungen und vor allem Straffungen. Viele Beispiele wurden weggelassen, auch erläuternde Texte wurden gekürzt.[59] Der Satz ist häufig sehr eng; so erschweren fehlende Durchschüsse vor den Überschriften das Lesen. Das gilt auch für den unschönen Satz der Brüche, bei denen Zähler und Nenner in normaler Größe gesetzt sind und häufig nicht sauber über bzw. unter dem Bruchstrich sitzen und aus dem laufenden Text herausragen.

Durch die Auslassungen und Raffungen sowie das nochmals verkleinerte Format ist ein *Büchlein* entstanden, das sich seinem Besitzer als treuer Begleiter anbot. Nach den Angaben auf dem Titelblatt war es in erster Linie für Anfänger der Mathematischen Wissenschaften gedacht. Es ist anzunehmen, dass es als Lehrbuch für die Jesuitenkollegien der Österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu bestimmt war, deren Leitung (Provinzialat) sich in Wien befand. Sie umfasste damals neben dem heutigen Österreich, ohne Tirol und Vorarlberg, große Teile der heutigen Länder Ungarn, Slowakei, Rumänien, Kroatien und Slowenien

---

[59] Allerdings wurde die problematische Neunerprobe aus dem *Cursus* beibehalten.

Das Buch erlebte zwischen 1734 und 1775 zwei weitere Ausgaben in Wien durch den bekannten Universitätsdrucker Johann Leopold Kaliwoda.[60] Hier sind allerdings auch die Aufgaben der Rätselarithmetik (Praxis I-IV) weggelassen worden.

Die Wiener Ausgabe fand erstaunlich viele Nachfolger im damaligen Ungarn, das zur österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu gehörte. Dabei lassen sich zwei Linien feststellen: Eine Reihe von Ausgaben blieb bei dem Titel, eine zweite Reihe erschien unter dem Titel *Compendium arithmeticae practicae generalis ex cursu mathematico R. P. Casparis Schotti.* Von diesen beiden Linien soll im Folgenden je ein Vertreter näher besprochen werden.

Die Arithmetica practica generalis aus Tyrnau

Der Verlag des ungarischen Jesuitenkollegien von Tyrnau (ung.: Nagyszombat, lat.: Tyrnavia; heute: Trnava, Slowakei) brachte 1721 eine *Arithmetica practica generalis ex cursu mathematico R. P. Casparis Schotti* heraus, die etwas umfangreicher als die Wiener Ausgabe, mit ihr aber sonst inhaltlich identisch war. Hier finden sich 3 weitere Kapitel, die ebenfalls dem *Cursus* entstammten:

Caput IV: *De Regula Societatis.*
Caput V: *De Regula falsi, seu Positionis.*
Caput VI: *De Regula Mistionis.*

Das Buch war im Duodez-Format gedruckt und hatte nun einen Umfang von 75 Seiten. Ihr folgte 1749 eine neu gesetzte Ausgabe im Umfang von 60 Seiten.[61] Bei dem Neusatz wurden statt der unübersichtlichen Brüche der Zeilenhöhe angepasste Brüche gesetzt. Allerdings ergab sich auch eine Reihe von Übertragungsfehlern, die sich in den folgenden Auflagen fortsetzten.[62] Die Ausgabe von 1749 aus Tyrnau wurde 1763 durch eine Aufgabensammlung erweitert. Das Buch hatte nun einen Umfang von 117 Seiten. Ihm folgten weitere identische Auflagen 1769 und 1777.[63] Den folgenden Betrachtungen liegt die umfangreichste Ausgabe von 1763 zu Grunde.[64]

---

[60] In der vorliegenden Ausgabe des Diözesanarchivs von St. Pölten aus der Bibliothek des Klosters Langegg (Sign. 3014) ist leider eine Ecke vom Titelblatt abgeschnitten, so dass die Jahreszahl fehlt. Ich danke dem Diözesanarchiv für die Überlassung einer Kopie.

[61] Das Diözesanarchiv von St. Pölten besitzt eine Ausgabe aus dem Bestand des Klosters Langegg (Sign. 14971). Ich danke dem Diözesanarchiv für die Überlassung einer Kopie.

[62] Während z. B. die Ausgabe von 1721 auf S. 40 die Definition der gebrochenen Zahlen korrekt übernommen hatte, fehlt in der Ausgabe von 1749 auf S. 34 der Bezug auf die ganzen Zahlen. Diese Auslassung erschwert das Verständnis der Definition.

[63] Dünnhaupt, *Personalbibliographien*, S. 3810–823.

[64] Die vorliegende Ausgabe ist mein Eigentum.

Das Buch besteht aus drei Teilen. Der 1. Teil im Umfang von 60 Textseiten ist identisch mit den früheren Auflagen. Im 2. Teil bringt es auf 56 Seiten *Problemata arithmetica* einschließlich ihrer Lösungen und im 3. Teil als Schlussteil (*pro coronide*) auf 12 Seiten *Problemata algebraica.*

Die Herkunft der Aufgaben aus dem 3. Teil lässt sich leicht ermitteln: Es handelt sich um Rätsel (*aenigmata*) aus der Algebra (21. Buch) des *Cursus mathematicus,* bei denen die Aufgabenstellungen wörtlich übernommen sind.[65] Schott seinerseits hatte sie weitgehend wörtlich den *Institutiones arithmeticarum* (1619)[66] von Johann Lantz S.J. entnommen.[67] Die Lösungen sind jedoch abweichend vom *Cursus* vorwiegend ohne Unbekannte formuliert, also ohne Verwendung der Algebra. Schott weist im *Cursus* ausdrücklich auf diese Möglichkeit hin.[68] Allerdings sind die wenigen auftretenden Unbekannten (durchweg nach dem Vorbild des *Cursus* mit dem Buchstaben R bezeichnet) und ihre Verwendung aus dem Zusammenhang nicht zu verstehen. Der Bearbeiter hatte hier keine glückliche Hand.

Schwieriger ist es, die Herkunft der Aufgaben des 2. Teils zu klären. Nur wenige Aufgaben lassen sich direkt in Schotts Werken nachweisen. Das gilt auch für seine *Ioco-seria.* Aus der Sicht des *Cursus* handelt es sich überwiegend um Aufgaben aus der zur *Arithmetica specialis* gehörenden *Arithmetica divinatoria*, die Schott nur knapp behandelt hatte. Andererseits finden sich im *Cursus* bzw. in den *Ioco-seria* Hinweise auf Leurechon und Schwenter. Geht man diesen nach, dann entdeckt man dort einzelne Aufgaben des 2. Teils. Beispielsweise lautet Aufgabe 4 in der Ausgabe von Tyrnau wie folgt:

Divinare quot Pythagoras habuerit Discipulos?

Rogatus Pythagoras quot haberet discipulos, respondit: media eorum pars Mathesi studet, quarta pars Physicae, septima pars otiatur, suntque 3. mulieres. Quot ergo universim fuerunt?

Haec quaestio per regulam Falsi solvitur: Fuerunt 28. nam dimidium hujus numeri 14. Quarta pars 7. Septima pars 4. Qui omnes numeri unà cum 3. faciunt 28.[69]

---

[65] Es handelt sich um: Aenigmata 1, 2, 3, 4, 6, 9, 10 aus Liber XXI, Pars III, Caput I, S. 552–554; um Aenigmata 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9 aus Liber XXI, Pars III, Caput II, S. 554–556; Aenigmata 1–10 aus Liber XXI, Pars III, Caput III, S. 558–560.

[66] Johann Lantz, S.J., *Institutiones arithmeticarum* (München: Nicolaus Henricus, 1616).

[67] *1564 Tettnang; SJ 1589 Landsberg; †20.ix.1638 (*Sommervogel*, IV, 1496–497).

[68] Er schreibt: „Quo pacto cognoscatur, utrum quaestio proposita, & et per algebrae regulam solvenda, possibilis sit ut solvatur, nec nè" (S. 552.).

[69] Caspar Schott, *Arithmetica practica generalis* (Tyrnau: Societas Jesu, 1763) S. 63–64.

Diese Aufgabe findet sich mit den gleichen Zahlen bei Leurechon als 5. Frage und bei Schwenter als 40. Aufgabe.[70] Bei Schwenter heißt es:

> Als Pythagoras wegen der Zahl seiner Schuler gefragt wurde / antwortet er: Der halbe theil meiner Schuler studirn die Mathesin, der vierdt theil die Physicam, der sibende theil lernet stillschweigen / vnd über diß hab ich noch 3 gar kleiner Knaben / ist die Frag wieviel der Personen gewest / Facit: 28: Dann halb 28 ist 14 / dazu 7 als den vierdten theil ist 21 / dazu 4 als den 7 theil thut 25 / vnd die 3 gar kleinen Knaben auch dazu thun in allem 28 Personen.

Allerdings lassen sich die meisten Aufgabentypen in den klassischen Büchern zur praktischen Arithmetik nachweisen.[71] Dort werden sie meist nach Themen gegliedert. Erläuterungen werden in der Regel bei den Lösungen gegeben. In der *Arithmetica* aus Tyrnau fehlt dagegen eine explizite Gliederung bei den Aufgaben, und die Lösungen sind im allgemeinen knapp formuliert. Insbesondere werden kaum Beziehungen zum 1. Teil sichtbar.[72] Anderseits lassen sich einige Schwerpunkte erkennen.

Am Anfang stehen *Berechnungsaufgaben* im Vordergrund. Beispiele: Anzahl der Griechen vor Troja, Anzahl der Glockenschläge einer Turmuhr innerhalb eines Tages, Lebensalter des Methusalem in Minuten, Gewicht der Haare des Absalom, Anzahl der Kerne in einem Granatapfel, Anzahl der Knochen, Knorpel und Muskeln eines Menschen, Anzahl der Teufel, Anzahl der möglichen Sitzordnungen einer Gesellschaft. Später erscheint dann noch eine Gruppe von Berechnungsaufgaben rund um das Thema „Turmhöhe." Dazu ein Beispiel:

> Palus erectus, 12. pedes longus, jacit umbram 18. pedum; eodem momento temporis, quo vicina quaedam Turris projicit umbram 168 pedum. Quaestio est, quanta sit Turris altitudo? [73]

---

[70] [Leurechon], *Recreations mathématiques*; Daniel Schwenter, *Deliciae physico-mathematicae* (Nürnberg: Dümler, 1636) S. 76.

[71] Johannes Tropfke, *Geschichte der Elementarmathematik I*, Neubearbeitung von Kurt Vogel, Karin Reich, Helmut Gericke (Berlin: de Gruyter, 1980).

[72] Bei der Lösung der Aufgabe 37 findet sich der Hinweis: „Et haec praxis resolvitur per Regulam Caeci." Das ist zwar ein klassisches Verfahren der Unterhaltungsmathematik, wird aber im 1. Teil nicht erwähnt.

[73] Schott, *Arithmetica* (Tyrnau 1763) S. 86–87, Aufgabennummer 54. Übersetzt: Ein Pfahl von 12 Fuß Länge, den man aufgerichtet hat, wirft einen Schatten von 18 Fuß zum selben Zeitpunkt, in dem ein Turm in der Nachbarschaft einen Schatten von 168 Fuß wirft. Die Frage heißt: Wie hoch ist der Turm?

Diese Aufgabe findet sich mit kleineren stilistischen Abweichungen, aber den gleichen Zahlen einschließlich ihrer Lösung in der *Arithmeticae practicae methodus facilis* (1561) von Gemma Frisius (1508–1555).[74] Dort heißt es:

> Quidam palus erectus, 12 pedes longus iacit umbram 18 pedum eodem articulo temporis, quo uicina quaedam turris projicit umbram pedum 168. Quaestio est, quanta sit turris altitudo?"

Dann folgt eine große Gruppe mit *Bestimmungsaufgaben,* in denen meist mit der *Regula falsi* Unbekannte zu ermitteln sind.[75] Beispiele: Bewegungsaufgaben (Einholen bzw. Begegnen), „Geben und Nehmen" (Anzahl verschiedener Sorten von Tieren, Höhe verschiedener Geldbeträge, Vergleich von Erlösen beim Verkauf.) Auch hier kann man Übereinstimmungen entdecken. Aufgabe 27 ist z. B. eine Bewegungsaufgabe. Sie lautet:

> Venaticus canis insequitur Leporem jam 50. saltibus leporinis praecurrentem. In hac contentione conficit eodem momento temporis canis ternos; Lepus quaternos saltus: sed terni saltus Leporini aequant binos caninos. Quaeritur: quot saltibus superet canis interjectos 50 saltus, ut praedâ potiatur?[76]

Die entsprechend Aufgabe liest sich bei Gemma Frisius wie folgt:

> Venaticus canis insequitur Leporem fugientem, ac praecurrentem 50 saltibus leporinis. In hac uero contentione cursus, dum lepus de canibus periclitatur, ille autem dulcem praedam inhiat, conficit eodem momento temporis canis ternos, Lepus quaternos saltus. Interest tamen aliquid, ut huius terni saltus aequent binos illius. Quaestio est, quot saltibus superet canis interiectos 50 saltus, ac sperat ut praeda potiatur?

Die Darstellung ist etwas ausführlicher. Der Bearbeiter der *Arithmetica* hat also gerafft, doch weder die Situation noch die Zahlen verändert.

Ein Beispiel zu „Geben und Nehmen" ist Aufgabe 42:

---

[74] Eigentlich Regnier Gemma. Gemma Frisius, *Arithmeticae practicae methodus facilis* (Wittenberg, 1561).

[75] Das war eine Methode, bei der man durch reines Zahlenrechnen, also ohne Verwendung von Unbekannten, die unbekannte Zahl ermitteln konnte. Dabei setzt man eine beliebige Zahl an und macht mit ihr eine Probe. Wenn man Glück hat, ist bereits die richtige getroffen. Hat man eine falsche Zahl getroffen, dann wählt man eine zweite und macht die Probe. Ist diese wiederum falsch, so kann man aus den beiden falschen Zahlen nach der „Regula falsi" die richtige berechnen. S. Stefan Deschauer, *Das zweite Rechenbuch von Adam Ries* (Braunschweig: Vieweg, 1992) S. 171–74.

[76] Übersetzung: Ein Jagdhund verfolgt einen Hasen, der ihm schon 50 Hasenschritte voraus ist. In dieser Situation macht der Hund zur gleichen Zeit drei, der Hase jedoch vier Schritte. Aber drei Hasenschritte sind gleich zwei Hundeschritten. Frage: Mit wie vielen Schritten hat der Hund die 50 Hasenschritte Vorsprung hinter sich gebracht, um sich seiner Beute zu bemächtigen?

> Duo proficiscuntur ad nundinas: A. dicit ad B. si haberem 30. Flor. ex tuis, essemus ambo pares. B. dicit ad A. Si tu verò mihi 30. Flor. dares, bis tantum haberem. Quaeritur: quantum quisque habuerit?

Adam Ries bringt die gleiche Aufgabe mit anderen Zahlen:

> Item A spricht zum B gib mir ein pfen. so hab ich souil sam du beheltest. Antwort das B gib mir ein pfen. so hab ich 3. mal so vil sam du beheltest. Nun frage ich wie viel ein ytzlicher hab.[77]

Diese Beispiele ließen sich fortsetzen. Ich habe jedoch keine Vorlage gefunden, in der sich alle diese Aufgaben gefunden hätten. Vermutlich hat der Bearbeiter die Aufgaben aus verschiedenen Quellen gesammelt und mehr oder weniger variiert.

Zum Schluss kommen Aufgaben zu *Zahlenmustern,* bei denen es um das Erkennen von Gesetzmäßigkeiten bei Zahlen geht, die mit geometrischen Figuren verbunden sind. Beispiele: Zahlen am Dreieck, Zahlen am Rechteck, Zahlen am Sechseck, Magische Quadrate. In den letzten 3 der 71 Aufgaben des 2. Teils treten magische Quadrate mit Seitenlängen von 3 bis 10 auf, die sich im Prinzip in Schotts Werken nachweisen lassen, allerdings nicht als Aufgabenstellungen wie in diesem Kontext. Aus welchen Quellen der Bearbeiter unmittelbar geschöpft hat, konnte ich auch hier nicht feststellen. Man erkennt, dass die Aufgaben des 2. Teils nur schwache Bezüge zum 1. Teil des Buches haben. Deshalb wird man sie nicht in erster Linie als Übungsaufgaben sehen, sondern als Sammlung interessanter Problemstellungen, mit denen sich der Leser selbstständig befassen kann.

Die Aufgaben sind in den letzten beiden Teilen jeweils durchgehend nummeriert. Bei zahlreichen Aufgaben findet sich zudem eine kursiv gesetzte Frage als Überschrift. In den meisten Aufgabenstellungen werden die benötigten Angaben bereitgestellt. Gelegentlich wird auf die Angabe von Beziehungen zwischen Größen verzichtet, deren Bekanntheit vorausgesetzt wird. Dies gilt sowohl für Geldwerte (Gulden, Dukaten, Groschen, Kreuzer) als auch für Längen (Schritt, Fuß), doch wären einige Angaben sicher hilfreich gewesen.[78] Bei allen Aufgaben wird dann eine Antwort gegeben. An vielen Stellen wird zusätzlich eine Probe als „Beweis“ vorgeführt. Damit hat der Leser die Möglichkeit, seine eigenen Lösungen zu kontrollieren oder sich Lösungshilfen zu holen.

---

[77] Ries, *Rechnung.*

[78] Man kann aber z. B. die Beziehungen zwischen den genannten Geldeinheiten auch aus den Lösungen erschließen.

Einige Aufgaben sind ohne die Angaben in der Antwort gar nicht zu lösen. Z. B. wird in Aufgabe 16 auf S. 71 gefragt, wie viele Kerne ein Granatapfel hat, und ob ein großer Granatapfel mehr Kerne hat als ein kleiner. Im Grund ist das keine Aufgabe, sondern eine in eine Aufgabenstellung „verpackte" Mitteilung. Denn in der Antwort wird die Zahl der Kerne mit 464 angegeben. Gelegentlich wird der Leser auch aufgefordert, sich die benötigten Daten selbst zu beschaffen. In Aufgabe 51 auf S. 86 wird gefragt:

> Wenn ich einen Zentner Holz verbrenne, wie viel geht davon in die Luft und wie viel verbraucht das Feuer?

In der Antwort wird der Leser aufgefordert:

> Man wiege die Asche mit der Holzkohle und subtrahiere dieses Gewicht von einem Zentner oder 100 Pfund. Der Rest ist das, was man gesucht hat.

Immerhin wird dann noch ein Beispiel gegeben.

Es soll auch erwähnt werden, dass sich ohne „Warnung" unter den „ernsten" Aufgaben zwei „Scherzaufgaben" befinden. Eine davon ist Aufgabe 35 auf S. 79: Dort bringt ein Wirt zwei Kaufleuten drei gebratene Drosseln. Es heißt dann: „Jeder verspeist seine Drossel, doch 2 Drosseln bleiben übrig." Des Rätsels Lösung besteht darin, dass einer der Kaufleute den Namen „Jeder" trägt. (Diesen Namen gibt es tatsächlich noch heute in Deutschland als Nachnamen.)

Das Buch bietet also einen „bunten Strauß" lehrreicher und unterhaltsamer Aufgaben, die geeignet waren, dem Leser Freude am Rechnen zu vermitteln. Aus dieser Sicht stellen die Aufgabensammlungen des 2. und 3. Teils eine Bereicherung dar.

Das Compendium arithmeticae practicae generalis aus Agram

Als Kompendium ist ein Auszug aus dem *Cursus mathematicus* bezeichnet, der 1725 von Johannes Bartholomäus Pallas in Agram (ung.: Zágráb, lat.: Zagrabia; heute: Zagreb in Kroatien) herausgegeben wurde. Er hat den Titel *Compendium arithmeticae practicae generalis ex cursu mathematico R. P. Gasparis Schotti.*[79] Zum Vergleich wird die Ausgabe von 1721 aus Tyrnau herangezogen, denn auch hier finden sich Caput IV–VI. Auf dem Titelblatt findet sich der Hinweis „Editio Nova." Vermutlich bezieht sich das auf die vorangegangene Ausgabe aus Tyrnau. Das Buch im Sedezformat hat einen Umfang von 96 Textseiten. Der Text auf den Seiten 3–92 stimmt weitest gehend mit dem Text der Ausgabe aus Tyrnau überein. Die abweichende Seitenzahl erklärt sich aus dem unterschiedlichen Satzspiegel. Unterschiede im Text beziehen sich im

[79] Der vollständige Titel lautet: *Compendium arithmeticae practicae generalis, ex cursu mathematico R. P. Gasparis Schotti è Societate Jesu, in usum tyronum mathematicorum, & aliorum.*

Wesentlichen auf Formalitäten: fehlende oder ergänzte einzelne Wörter, unterschiedliche Abkürzungen, Abweichungen in der Groß- und Kleinschreibung und in der Zeichensetzung. Der Textteil schließt wie die Ausgaben aus Wien und Tyrnau mit dem Hinweis, dass hier Arithmetiker Praktisches anfügen können, was sich jedoch bei einem Kompendium erübrige.[80] Auf den Seiten 93–94 findet sich eine Anleitung zur Verwendung der Einmaleins-Reihen auf den Seiten 95–96.

Das *Compendium* erfuhr 1737 eine Neuauflage in Agram durch Johann Baptist Weitz, der den Verlag von Pallas übernommen hatte. Diese Ausgabe wurde zwar neu gesetzt, doch der Setzer hielt sich ziemlich treu an die Vorlage, so dass die Seiten 3–88 der neuen Ausgabe mit den entsprechenden Seiten der 1. Ausgabe aus Agram textlich weitestgehend übereinstimmen. (Lediglich die Pythagoreische Tabelle ließ er weg.) Auch der Satzspiegel änderte sich etwas, was die unterschiedlichen Seitenzahlen erklärt. Johann Baptist Weitz vergrößerte allerdings den Umfang seiner Ausgabe durch einen metrologischen Anhang auf den Seiten 89–134, dem er den Titel gab: *Computus pro rebus emendis, et solvendis, in certo pondere, et mensura.* Den Tabellen legte er einmal ungarische Denare (5 Denare entsprechen einem Grosso) und zum anderen kroatische Denare (4 Denare entsprechen einem Grosso) zu Grunde. Diesen Anhang kündigte er auch auf dem Titelblatt an.[81]

Über die jesuitischen Verlage in Ungarn

Die besprochenen ungarischen Ausgaben von Schotts Arithmetik sind nicht die einzigen ihrer Art gewesen. In der Literatur finden sich Hinweise auf weitere ungarische Ausgaben aus Klausenburg (ung.: Kolozsvár; lat.: Claudiopolis; heute: Cluj-Napoca in Rumänien) 1765 und Erlau (lat.: Agria; heute: Eger in Ungarn) 1776.[82] Dass gerade im damaligen Ungarn gehäuft diese Ausgaben von Schotts Arithmetik erschienen sind, hängt mit der besonderen bildungspolitischen Situation des Landes zusammen. Die widerstreitenden religiösen Bewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts in Ungarn zeigten auch bildungspolitisch ihre Wirkung. Dabei erwies sich die Konkurrenz der Lutheraner, Calvinisten und Katholiken als durchaus fruchtbar für die Entwicklung eines leistungsfähigen Bildungssystems. Bei den Katholiken

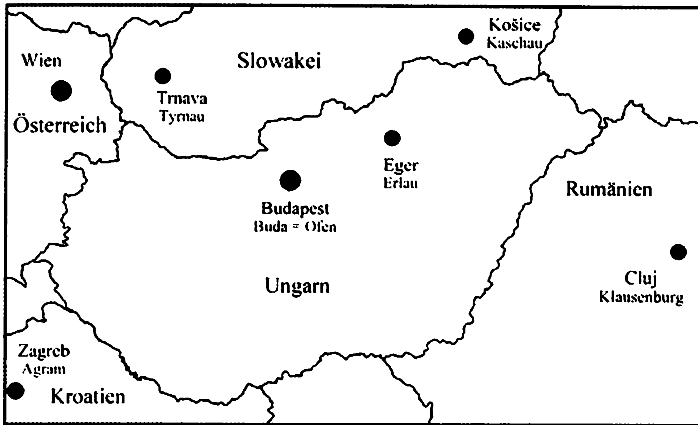
---

[80] Der Satz lautet. „Plurimae hìc Arithmeticae praxes adduci possent, sed compendio studentibus haec sufficiant" (S. 92).

[81] Dort heißt es: „Additâ duplici specie practica vulgari computûs."

[82] Dünnhaupt, *Personalbibliographien*, S. 3810–823.

spielten in diesem Prozess die Jesuitenkollegien eine entscheidende Rolle.[83]



Das erste und dann auch bald bedeutendste Jesuitenkolleg war 1561 von Nikolaus Oláh (1493–1568), Primas-Erzbischof von Gran (ung.: Esztergom) und Hofkanzler von Ungarn, in Tyrnau gegründet worden.[84] Ihm waren eine Bibliothek und eine eigene Druckerei angegliedert. Da Ungarn damals keine eigene Universität besaß, waren ungarische Studenten gezwungen, im Ausland zu studieren.[85] Das änderte sich, als 1635 Péter Pázmány S.J.,[86] Erzbischof von Gran, das Jesuitenkolleg in Tyrnau zu einer Universität ausbaute.[87] Sie begann zunächst nur mit der Philosophischen Fakultät, wurde aber bereits im folgenden Jahr durch die Theologische Fakultät erweitert und erhielt 1667 die Juristische Fakultät. 1769 wurde sie mit der Errichtung der Medizinischen Fakultät zur Volluniversität. Nach der Auflösung des Jesuitenordens im Jahr 1773 wurde 1777 die Universität zunächst nach Ofen (Buda), 1784 nach Pest verlegt. Sie trägt heute den Namen Eötvös Loránd-Universität, Budapest.[88] Die Verlegung

---

[83] Márta Fata, Anton Schindling, „Peregrinatio Hungarica. Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert," in Márta Fata, Gyula Kurucz, Anton Schindling (Hrsg.), *Peregrinatio Hungarica. Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert* (Stuttgart: Steiner, 2006) S. 4.

[84] Primatialarchiv Gran (http:// leveltar.katolikus.hu/de/esztergom-de.htm).

[85] Fata und Schindling, „Peregrinatio," S. 4.

[86] *4.x.1570 Großwardein; SJ 11. xi.1588; †19. iii.1637 Preßburg (*DHCJ*, III, 3069 f.).

[87] Zur Erinnerung an die Universitätsgründung vor 300 Jahren brachte die ungarische Post Sondermarken heraus, die einmal den Erzbischof allein und dann bei der Unterzeichnung der Gründungsurkunde zeigen.

[88] Fata und Schindling, „Peregrinatio," S. 3–35.

betraf 1777 auch die auf inzwischen etwa 15000 Bände angewachsene Bibliothek sowie die Druckerei, die bis dahin etwa 4500 Werke herausgebracht hatte.[89]

Etwas im Schatten von Tyrnau standen die Jesuitenkollegien von Kaschau (ung.: Kassa; lat.: Cassovia; heute: Košice, Slowakei) und Klausenburg, die ebenfalls eigene Druckereien besaßen. Das 1655 in Kaschau gegründete Jesuitenkolleg wurde von Benedikt Kišdy (1598–1660), Bischof von Erlau, 1657 zur Universität ausgebaut. Die Gründung wurde 1660 durch die Goldene Bulle von Kaiser Leopold I bestätigt.[90] Die jesuitische Druckerei von Kaschau war recht erfolgreich.[91] Auch das 1583 in Klausenburg gegründete Jesuitenkolleg hätte Grundlage für eine Universitätsgründung werden können. Entsprechende Pläne von Kaiserin Maria Theresia zerschlugen sich jedoch.[92] Nach der Auflösung des Jesuitenordens wurden auch die Druckereien von Kaschau und Klausenburg verstaatlicht. Die Kauschauer Druckerei kaufte der Pressburger Drucker Johann Michael Landerer; die Klausenburger Druckerei arbeitete zunächst als Universitätsdruckerei, später als Bischöfliche Druckerei in Klausenburg weiter.[93]

1751 brachte der jesuitische Verlag der Universität Kaschau eine textlich mit der Ausgabe von Agram (1725) übereinstimmende Auflage im Umfang von 68 Textseiten und einem dreiseitigen Anhang heraus. Der Anhang bietet eine Umrechnungstabelle zwischen ungarischen und rheinischen Gulden (Fl.). Dabei entsprechen 6 ungarischen Gulden 5 rheinische Gulden. Es wird auch eine weitere Ausgabe aus Kaschau von 1772 angegeben, die zwar bibliographisch, doch bisher noch in keiner Bibliothek nachgewiesen ist.[94] In Klausenburg erschien 1765 eine *Arithmetica practica generalis,* die sich an die Tyrnauer Ausgabe von 1749 anlehnte.

---

[89] Judit P. Vásárhelyi, „Bibliotheken in Ungarn," in Bernhard Fabian, *Handbuch deutscher historischer Buchbestände in Europa 5* (Hildesheim: Olms, 1998) S. 29.

[90] Zuzana Vávrová, „Historische Bibliothek der Rechtsakademie in der Wissenschaftlichen Staatsbibliothek," in Bernhard Fabian, *Handbuch deutscher historischer Buchbestände in Europa 4* (Hildesheim: Olms, 2000) S. 190-191.

[91] Reinhard Wittmann, Frühes Druck- und Verlagswesen der Jesuiten – Desiderat der Forschung, Mitteilungen der Gesellschaft für Buchforschung in Österreich 2002/2, 11-12. (http://www.buchforschung.at/pdf/MB2000-2.pdf)

[92] Fata und Schindling, „Peregrinatio," S. 5.

[93] Vásárhelyi, „Bibliotheken in Ungarn," S. 30.

[94] Dünnhaupt, *Personalbibliographien,* S. 3810.

Das 1776 nach der Auflösung des Jesuitenordens in Erlau erschienene *Compendium arithmeticae practicae generalis* wurde dort in der Druckerei der Bischöflichen Schule gedruckt. Sie hatte die Ausgabe aus Kaschau als Vorlage, die sie treu zu kopieren suchte. Das gilt auch für die oben erwähnten Schwächen beim Setzen der Brüche. Dabei sind dem Setzer allerdings einige Fehler unterlaufen.[95] Der Satzspiegel wurde peinlich genau eingehalten einschließlich der Trennungen und Umbrüche. So sind auch die Umfänge identisch. Auf dem Titelblatt findet sich jedoch eine auffällige Änderung: Heißt es in der Kaschauer Ausgabe EX CURSU MATHEMATICO R. P. CASPARIS SCHOTTI è SOCIETATE JESU, so heißt es in der Erlauer Ausgabe lediglich EX CURSU MATHEMATICO REV. PATRIS CASP. SCHOTTI. Es fehlt also der Hinweis è SOCIETATE JESU, was vermutlich mit der Auflösung des Ordens zu tun hatte.

Zu den ungarischen Ausgaben sind auch die zwei in Agram erschienenen Kurzausgaben zu nennen. Denn Kroatien wurde damals in Personalunion mit Ungarn regiert. Die Hauptstadt Agram besaß seit 1612 ein Jesuitenkolleg, das 1669 von Kaiser Leopold I im Amt als König von Kroatien durch einen Freibrief den Rang einer Akademie erhielt.[96] Das Jesuitenkolleg hatte 1667 vom Jesuitenkolleg in Laibach (heute: Ljubljana in Slowenien) eine Druckerei erworben, die nach einer wechselvollen Geschichte 1722 Johannes Bartholomäus Pallas vom Landtag übertragen wurde. Pallas arbeitete für das Agramer Jesuitenkolleg, das Franziskanerkloster und das Agramer Bistum. Nach seinem Tod 1728 führte seine Witwe Eva Pallas die Druckerei kurz weiter, bis sie 1729 von Johann Baptist Weitz übernommen wurde. Als 1731 die Druckerei vollständig ausbrannte, musste sie von ihm auf eigene Kosten wieder aufgebaut werden. Dieser Brand mag erklären, dass angesichts der Nachfrage ein Neusatz des *Compendium* nötig war. Bei Weitz erschienen vor allem Lehrbücher für den Gymnasial- und Akademieunterricht.[97]

Bibliographie der Arithmetik-Ausgaben von Kaspar Schott

Die bisherigen Bibliographien zu Schott machen nur wenige Angaben über einzelne Ausgaben von Schotts *Arithmetica*. Meine Nachforschungen ergeben die folgende Bibliographie. Als Bestandnachweis wird jeweils nur eine Bibliothek angegeben, soweit dies überhaupt möglich ist.

---

[95] So setzt er z.B. auf S. 44 fälschlich $\frac{82}{5}$ statt $8\frac{2}{5}$ und auf S. 45 fälschlich $6\frac{3}{5}$ statt $9\frac{3}{5}$.

[96] Miljenko Majetic, „National- und Universitätsbibliothek," in Bernhard Fabian, *Handbuch deutscher historischer Buchbestände in Europa 9* (Hildesheim: Olms, 2001) S. 39.

[97] Wolfgang Kessler, „Zur Geschichte des Buchdrucks im binnenkroatischen Raum bis zum Beginn der ‚Illystrischen Bewegung' (1835)" in Detlef Haberland (Hrsg.): *Buch- und Wissenstransfer in Ostmittel- und Südosteuropa in der frühen Neuzeit* (München: Oldenbourg, 2007) S. 215–79.

1. P. Gasparis Schotti e Societate Jesu, In Alma Universitate Herbipolensi Matheseos Professoris, Arithmetica Practica Generalis Ac Specialis; E Cursu Mathematico ejusdem Auctoris extracta, atque correcta, & hac secundâ editione in usum Juventutis Mathematum Studiosae proposita, –Sumptibus Viduae Joan. Godefridi Schönwetteri Bibliopolae Francofurtensis. Cum Privilegio Sac. Caes. Majestatis Herbipoli, Excudit Jobus Hertz Typographus & Bibliopola Herbipolensis. Anno M. DC. LXII. – Text S. 1–210, 8°. – Bestand: z.B. UB Augsburg.

2. [Dasselbe] – Würzburg 1663. – Bestand: z.B. UB Würzburg.

3. [Dasselbe] – Würzburg 1669.[98]– Kein Bestandsnachweis.

4. Arithmetica Practica Generalis Ex Cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti, E Societate Jesu. In Usum Tyronum Mathematicorum & aliorum excerpta. Viennae Austriae, Typis Annae Franciscae Voigtin, Viduae,1707. – Text S. 3– 60, 16°. – Bestand: Franziskanerkloster Trsat, Rijeka.[99]

5. Arithmetica Practica Generalis Ex Cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti, E Societate Jesu. In Usum Tyronum Mathematicorum, & aliorum excerpta. – Tyrnaviae, Typis Academicis per Fridericum Gall, Anno 1721. – Text S. 3–75, 12°.[100] – Archiv der Österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu, Wien.[101]

6. Compendium Arithmeticae Practicae Generalis, Ex Cursu Mathematico R. P. Gasparis Schotti, è Societate Jesu. Editio Nova. Zagrabiae, Typis Joannis Bartholomaei Pallas. Anno 1725. – Text S. 3–94, dazu 2 Seiten Anhang, 16°. – Bestand: NSK Zagreb.[102]

---

[98] Bei *Sommervogel* VII, 909.

[99] Diese erste Ausgabe der Kurzfassungen stammt aus der Bibliothek des Franziskanerklosters in Trsat, Rijeka. Ich danke den Franziskanern, dass sie ihr Exemplar der Universitätsbibliothek von Rijeka zur Kopie überlassen haben, und der Universitätsbibliothek von Rijeka für die Anfertigung der Kopien. Mein besonderer Dank gilt P. Ivan Koprek DI (Zagreb) und Frau Dunja Maria Gabriel (NSK Zagreb) für ihre hilfreiche Vermittlung sowie Frau Ute Luthardt (UB Würzburg) für die engagierte und erfolgreiche Organisation des Vorgangs.

[100] Bei *Sommervogel*, VII, 909.

[101] Diese erste Ausgabe aus Tyrnau stammt aus der Bibliothek des Jesuitenkollegien in Linz. Ich danke Frau Dr. Martina Lehner für die Kopie des Exemplars, die mir einen gründlichen Vergleich mit den anderen Ausgaben ermöglichte.

[102] Das Exemplar hat die Signatur: NSK Zagreb RIIF-16o-157 adl. 1 (sig. vet. D 150.344). Ich danke Frau Dunja Maria Gabriel (NSK Zagreb) und Frau Ute Luthardt (UB Würzburg), dass sie mir eine Kopie des Buches übermittelten.

7. Compendium Arithmeticae Practicae Generalis, Ex Cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti, è Societate Jesu, In Usum Tyronum Mathematicorum, & aliorum. Additâ duplici specie practica vulgari computûs. Cum Facultate Superiorum. Recusum Zagrabiae, Typis Joannis Weitz, Annô 1737. – Text S. 3–88, dazu 46 Seiten Anhang, 16°. – Bestand: NSK Zagreb.[103]

8. Arithmetica Practica Generalis Ex Cursu Mathematico R. P. Caspari Schotti, E Societate Jesu. In Usum Tyronum Mathematicorum & aliorum excerpta. – Viennae Austriae, Typis Leopoldi Joannis Kaliwodae, unbekannt (zwischen 1734 und 1775). – Text S. 3–55, 12°. – Bestand: Diözesanarchiv St. Pölten.[104]

9. Arithmetica Practica Generalis Ex cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti, E Societate Jesu, In Usum Tyronum Mathematicorum & aliorum excerpta. Viennae, Prostat in Officiana Libraria Kaliwodiana. O. J., Bestand: Archiv der Österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu, Wien.[105]

10. Arithmetica Practica Generalis Ex Cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti, E Societate Jesu, In Usum Tyronum Mathematicorum, & aliorum excerpta. – Tyrnaviae, Typis Academicis Societatis Jesu, Annô 1749. – Text S. 5–60, 12°.[106] – Bestand: Diözesanarchiv St. Pölten.[107]

11. Compendium Arithmeticae Practicae Generalis, Ex Cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti è Societate Jesu, In Usum Tyronum Mathematicorum, & aliorum. Cassoviae, Typis Academicis Societatis Jesu. 1751. – S. 3–68, dazu 3 Seiten Anhang, 12°. – Bestand: Arithmeum Bonn.[108]

12. Arithmetica Practica Generalis Ex Cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti, E Societate Jesu, In Usum Tyronum Mathematicorum, & aliorum excerpta. – Tyrnaviae, Typis Collegii Academici Societatis Jesu, Anno 1763. – Text S. 5–117, 12°. – Bestand: BL London.[109]

---

[103] Das Exemplar hat die Signatur: NSK Zagreb RIIF-16o-167 a, b, c (sig. vet. 39.598, 64.437, 21.580). Ich danke Frau Dunja Maria Gabriel (NSK Zagreb) und Frau Ute Luthardt (UB Würzburg), dass sie mir eine Kopie des Buches übermittelten.

[104] Das Exemplar stammt aus der Bibliothek des Klosters Maria Langegg. Es hat die Signatur: 14971, Sto: Maria Langegg, Sto: 15e. Ich danke Herrn Mag. Karl Kollermann, dass er mir eine Kopie des Buches beschafft hat.

[105] Diese Ausgabe ohne Datierung aus Wien stammt aus der Bibliothek des Jesuitenkollegien in Linz. Ich danke Frau Dr. Martina Lehner für die Informationen über dieses Exemplar.

[106] Bei *Sommervogel*, VII, 909.

[107] Das Exemplar stammt aus der Bibliothek des Klosters Maria Langegg. Es hat die Signatur: 3014, Sto: Maria Langegg, Sto: 7cII. Ich danke Herrn Mag. Karl Kollermann, dass er mir eine Kopie des Buches beschafft hat.

[108] Das Buch hat die Inventarnummer 91.7-0421. Ich danke Herrn Holger Klän, dass er mir eine Kopie des Exemplars angefertigt hat.

[109] Shelfmark: 9314.aa.5(2.)

13. Arithmetica Practica Generalis ex Cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti, e Societate Jesu, In Usum Tyronum Mathematicorum, & aliorum excerpta. – Claudiopolis, 1765.[110] – Kein Bestandsnachweis.

14. Arithmetica Practica Generalis Ex Cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti, E Societate Jesu. In Usum Tyronum Mathematicorum, & aliorum excerpta. – Tyrnaviae. Typis Collegii Academici Societatis Jesu, Anno 1769. – Text S. 5–117, 12°. – Bestand: BME Budapest.[111]

15. Compendium Arithmeticae Practicae Generalis, ex Cursu Mathematico R. P. Gasparis Schotti è Societate Jesu, In Usum Tyronum Mathematicorum, & aliorum. Cassoviae, Typis Academicis Societatis Jesu. 1772.[112] – Kein Bestandsnachweis.

16. Compendium Arithmeticae Practicae Generalis, Ex Cursu Mathematico Rev. Patris Casp. Schotti, In Usum Tyronum Mathematicorum, & aliorum. Agriae, Typis Scholae Episcopalis. 1776. – Text S. 3–68, dazu 3 Seiten Anhang, 12°. – Bestand BL London.[113]

17. Arithmetica Practica Generalis Ex Cursu Mathematico R. P. Casparis Schotti. In Usum Tironum Mathematicorum, & aliorum excerpta. – Tirnaviae, Typis Regiae Universitatis Budensis. 1777. Text S. 5–117, 12°. – Bestand: BME, Budapest.[114]

Die Übersicht lässt von den Titeln her vier Linien erkennen:

a) den Auszug *Arithmetica practica generalis ac specialis*: Würzburg 1662, 1663, 1669;

b) die Kurzfassungen *Arithmetica practica generalis*: Wien 1707, Wien 1734–1775, Wien o.J.

c) die Kurzfassungen *Arithmetica practica generalis*: Tyrnau 1721, 1749, 1763, 1769, 1777, Klausenburg 1765;

d) die Kurzfassungen *Compendium arithmeticae practicae generalis*: Agram 1725, 1737, Kaschau 1751, 1772, Erlau 1776.

---

[110] Bei Dünnhaupt, *Personalbiographien*, S. 3810.

[111] 80.233.

[112] Bei Dünnhaupt, *Personalbiographien*, S. 3810.

[113] Shelfmark: 9314.aa.5(2.). Ich danke der British Library für die Anfertigung einer Kopie des Buchs.

[114] 80.229.

Die älteste bekannte Ausgabe der Kurzfassungen stammt aus Wien 1707. Die Ausgabe von Tyrnau aus dem Jahr 1721 weist mit ihr zahlreiche Übereinstimmungen auf. Wenn man annimmt, dass die Ausgabe aus Tyrnau die Wiener Ausgabe zur Vorlage hatte, würde das bedeuten, dass in der Ausgabe von Tyrnau die drei zusätzlichen Kapitel ergänzt wurden. Außerdem findet sich in Tyrnau bei der Addition der Brüche ein Rechenfehler und kein Druckfehler, während die Rechnung in der Wiener Ausgabe korrekt ist. Das lässt eine Abhängigkeit der Ausgabe aus Tyrnau von der aus Wien als fragwürdig erscheinen. Eher ist eine gemeinsame Wurzel – etwa als Manuskript – anzunehmen.[115] Vielleicht findet sich ja auch noch eine frühere Ausgabe aus Tyrnau. Wer die jeweilige Kurzfassung erstellte, ist nirgends angegeben.

Die erweiterte Fassung findet sich nur in den Ausgaben von Tyrnau 1763, 1769 und 1777. Sie wurde vermutlich von einem Professor aus Tyrnau erstellt. Zwar sind die Mathematik-Professoren aus Tyrnau bekannt, doch lassen sich damit allenfalls die in Frage kommenden Professoren eingrenzen.[116] Der Titel *Compendium arithmeticae practicae generalis* taucht erstmals 1725 bei der Ausgabe aus Agram auf. Es liegt nahe, dass der Drucker Johannes Bartholomäus Pallas die Ausgabe aus Tyrnau 1721 als Vorlage genommen hat. Zu beachten ist, dass alle diese Ausgaben im Wirkungsbereich der Österreichischen Provinz erschienen sind. So sind die wenigen bekannten Bestände auch überwiegend in Bibliotheken zu finden, die unter deren Verantwortung standen.

Dass die Kurzfassungen von Schotts Arithmetik heute so selten sind, liegt vermutlich an ihrer Verwendung als Schulbücher. Für Schulbücher waren aber die Chancen, in wissenschaftliche Bibliotheken aufgenommen zu werden, sicher sehr gering. So sind die wenigen erhaltenen Exemplare Kostbarkeiten, die uns Hinweise auf einen kleinen, aber bemerkenswerten Ausschnitt europäischer Bildungsgeschichte geben und zugleich die Kooperation jesuitischer Verlage in Ungarn und deren Beziehung zu Jesuitischem Schrifttum aus Deutschland deutlich machen.

---

[115] Das allen Ausgaben zu Grunde liegende Manuskript könnte auf Martin Szentiványi S.J. (1633–1705) zurückgehen. Er wirkte ab 1667 als Professor in Tyrnau und lehrte Philosophie, Mathematik , Dogmatik und Kirchenrecht. Zwölf Jahre lang war er Kanzler an der Universität Tyrnau, acht Jahre lang Rektor am Pazmaneum in Wien. Daneben war er 22 Jahre Direktor der Druckerei des Ordens in Tyrnau. Er veröffentlichte zahlreiche Werke, von denen sein bedeutendstes eine dreibändige Enzyklopädie war, die mit dem Titel *Curiosiora et selectoria varium scientiarum miscellanea* in Tyrnau (1689, 1691, 1702) erschien. Deren Nähe zu Schotts Werk ist unverkennbar (Andreas Angyal, „Martin Szentiványi," in Wolfgang Steinitz u.a. (Hrsg.), *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen* [Berlin: Akademie, 1966] S. 152–63).
Martin Szentiványi S.J.: *20.x.1633 Szentiványi; SJ 20.x.1653; †5. iii.1705 Tyrnau; (*Sommervogel*, VII, 1763–775).

[116] Karl Adolf Franz Fischer, „Jesuiten-Mathematiker in der Deutschen Assistenz bis 1773," *AHSI* 47 (1978) 159–224.

Inhaltlich ist an den Büchern nichts festzustellen, was typisch „jesuitisch" wäre. Selbst die wenigen Aufgaben mit religiösen Bezügen finden sich auch in klassischen Rechenbüchern. Andererseits bestand natürlich bei den Jesuitenkollegien regelmäßig ein erheblicher Bedarf an einheitlichen, leicht zugänglichen Lehrbüchern. Im Vorwort des Druckers der Würzburger Ausgabe findet sich ein entsprechender Hinweis, wenn es dort heißt: „Offensichtlich gibt es von keinem anderen Autor Bücher zu dieser Materie, die von allen beschafft werden könnten." Das veranlasste ihn zur Herausgabe des Buches. Wie Bernhard Duhr S.J.[117] berichtet, bestand in der Österreichischen Provinz zu Beginn der 19. Jahrhunderts bei gering vorgebildeten Kollegiaten, die Philosophie studieren wollten, ein erheblicher Mangel an Kenntnissen und Fähigkeiten in Arithmetik und Latein. Die Kurzfassungen waren ein vorzügliches Lehrmittel, um diese Defizite zu beseitigen.[118]

Dass Kaspar Schotts Arithmetik mehr als 100 Jahre lang in so vielen Ausgaben gedruckt und als Lehrbuch verwendet wurde, hat seinen Grund sicher in der Art ihrer Darstellung. Wieder kann man den Drucker der Würzburger Ausgabe zitieren: „Weil sie einfach, methodisch aufgebaut und überhaupt so beschaffen ist, dass auch jeder gering begabte Mensch sie mit seinem Verstand begreifen und sie sich auf eigene Faust aneignen kann..." Es zeigt aber auch Schotts Wertschätzung innerhalb seines Ordens als Lehrer der Mathematischen Wissenschaften. Ganz in seinem Sinn schließen etliche Ausgaben nach der Gepflogenheit der Gesellschaft Jesu mit dem Motto: O. A. M. D. G.[119]

Summary

One of the most important professors of mathematics at the University of Würzburg was Kaspar Schott, S.J. (1608–1666). He taught there from 1655 until his death in 1666. During that period he produced twelve treatises of approximately 10,000 pages. He first wrote about arithmetic in *Cursus*

---

[117] *2.viii.1852 Köln; SJ 8.x.1872 Münster; †21.ix.1930 München (Wilhelm Kratz S.J., „21. September 1930 – Bernhard Duhr SJ in München," *Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen*, Nr. 95–100 [1930–1932] 255–67).

[118] Bernhard Duhr, S.J. berichtet in seiner *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 18. Jahrhundert Teil I* (München-Regensburg: Mauz, 1928) S. 350, über das Akademische Kolleg in Wien: „Zur Förderung der Mathematik wurden 1746 für die Physiker besondere Büchlein über Geometrie und Trigonometrie, für die Logiker solche über arithmetische und algebraische Aufgaben eingeführt." Unwillkürlich erinnert das an die hier betrachteten Rechenbüchlein von Kaspar Schott.

[119] Das gilt z. B. für die ersten Ausgaben aus Wien und Tyrnau. Die Abkürzung steht für: omnia ad maiorem Dei gloriam (lat.: „alles zur größeren Ehre Gottes"). Das möchte ich auch persönlich unter diese Abhandlung setzen. Zugleich danke ich herzlich Frau Dr. Rita Haub (München) und P. Dr. Julius Oswald S.J. (Augsburg) für ihre Unterstützung meiner Untersuchungen und ihre Anregungen. Für Hilfen bei der Übersetzung der Zitate danke ich P. Alban Müller S.J. (München) und Herrn Günter Scheibel (Offenbach).

mathematicus (Würzburg, 1661), an encyclopaedia of mathematics. A year later his *Arithmetica practica generalis ac specialis* appeared. Unlike the first this was in fact a textbook for students. At the request of the Austrian Province of the Society of Jesus, unknown adapters produced shorter, textbook versions which were published at different presses. Between 1707 and 1777, they appeared under two titles *Arithmetica practica generalis* or *Compendium arithmeticae practicae generalis*, and became the standard textbook for Jesuit colleges. For a hundred years Schott's work influenced the nature and style of mathematical instruction at Jesuit colleges. These shorter editions are extremely rare. In this article the author for the first time considers the variations between different editions. Of particular importance is the 1763 edition of Tyrnau: an unknown adapter has added an extensive number of problems for resolution. The author considers how one edition influenced another, and the influence they had on other mathematicians in the Society of Jesus. In so doing one learned something about the nature of mathematical instruction in the colleges in the 18th century Austrian province. Historians of arithmetical books have paid scant attention to Schott, an omission that this research and bibliography of different editions, seeks to remedy.

Sumario

Uno de los profesores más importantes de matemáticas en la Universidad de Würzburgo fue Kaspar Schott, S.J. (1608-1666). Enseñó allí desde 1655 hasta su muerte, en 1666. Durante este período produjo doce tratados, en unas 10.000 páginas. Al principio escribió sobre aritmética, en el *Cursus mathematicus* (Würzburgo, 1661), una enciclopedia de matemáticas. Un año más tarde apareció su *Arithmetica practica generalis ac specialis*. A diferencia del primero, éste fue, de hecho, un libro de texto para los estudiantes. A petición de la Provincia austríaca de la Compañía de Jesús, unos adaptadores desconocidos produjeron unas versiones más cortas, como libros de texto, que se publicaron en diferentes imprentas. Entre 1707 y 1777, aparecieron bajo dos títulos: *Arithmetica practica generalis*, o *Compendium arithmeticae practicae generalis*, se convirtieron en los libros de texto estándar de los colegios jesuitas. Durante cien años la obra de Schott influyó en la naturaleza y el estilo de la enseñanza matemática en los colegios jesuitas. Estas ediciones más cortas son extremadamente difíciles de encontrar. En este artículo, el autor por primera vez considera las variantes entre diferentes ediciones. De particular importancia es la edición de 1763 de Tyrnau: un adaptador no conocido ha añadido un número extenso de problemas para ser resueltos. El autor considera cómo una edición influyó en la otra, y la influencia que tuvieron en otros matemáticos en la Compañía de Jesús. Al hacer esto, se aprende algo sobre la naturaleza de la enseñanza de las matemáticas en los colegios de la Provincia austríaca del siglo XVIII. Los historiadores de libros de aritmética han prestado escasa atención a Schott, una omisión que esta investigación y la bibliografía de las diferentes ediciones, intenta remediar.



The Reckoned Expense: Edmund Campion and the Early English Jesuits. Essays in Celebration of the First Centenary of Campion Hall, 1996-2006

Second edition, revised with additional material

Thomas M. McCoog, S.J., ed.

Ten years ago when *The Reckoned Expense* first appeared to commemorate the centenary of Campion Hall, Oxford, Edmund Campion had not yet emerged as a major figure on the Elizabethan historical stage. But during the following decade, as the Academy discovered recusant literature in general and Campion, in particular demand for *The Reckoned Expense* increased and copies became scarce. In response the Jesuit Historical Institute publishes a second edition of this important collection. The original contributors were John Bossy, Nancy Pollard Brown, Katherine Duncan-Jones, Dennis Flynn, Victor Houliston, John J. LaRocca, S.J., Colm Lennon, David Loades, James McConica, C.S.B., Thomas M. McCoog, S.J., Thomas F. Mayer, Francisco de Borja Medina, S.J., Michael Questier, Alison Shell, and Michael Williams. Each author was allowed to revise his/her contribution to include recent discoveries and developments, or to address new questions. Some articles were revised so radically that they almost constitute a new work. Peter Davidson and Thomas M. McCoog, S.J. collaborated on a new article on a subject that has generated much recent interest: relations between William Shakespeare and Campion.

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 60.

€ 50,00 (€ 40,00 for subscribers).

BIBLIOGRAPHY ON THE HISTORY OF THE SOCIETY OF JESUS 2009

Paul Begheyn, S.J.

I am grateful to the following persons who have helped me in putting together this bibliography: Alberto Arrocha Duarte (Sevilla), Fernando Arrocha Duarte SJ (Málaga), Nicoletta Basilotta (Rome), Géza Bikfalvi (Budapest), Clemens Brodkorb (München), Bernard Deprez (Leuven), Oldřich Kašpar (Prague), Nicolas Standaert SJ (Leuven), László Szilas SJ (Rome), and Gabriel Maria Verd SJ (Málaga).

For a more detailed bibliography on spirituality, please turn to the annual bibliography in the Spanish journal *Manresa* and to www.ignaziana.org, a review of theological research.

You are invited to send new titles, corrections and suggestions to:

Paul Begheyn, S.J.
Netherlands Institute of Jesuit Studies
Singel 448
1017 AV Amsterdam
The Netherlands
pbegheyn@xs4all.nl

GENERAL INDEX

I. THE ENTIRE SOCIETY

I. THE ENTIRE SOCIETY

A. GENERAL HISTORY

1. Auxiliary sciences

1. L. Polgar & N. Basilotta, 'Bibliography on the history of the Society of Jesus', *AHSI* 70 (2001), 265-579.

2. *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu (II) 1970-1985,* Romae, Curia Praepositi Generalis, 2001, 95 p.

3. P. Begheyn, 'Bibliography on the history of the Society of Jesus: Additions to the 2007 edition', *AHSI* 77 (2008), 213-219.

4. P. Begheyn, 'Bibliography on the history of the Society of Jesus (2008)', *AHSI* 77 (2008), 347-496.

5. 'Bibliografía Ignaciana 2007', *Manresa* 80 (2008), 267-298.

2. Historical works

6. A. Guerra, 'Note a margine della vita religiosa nel Cinquecento: i primi Gesuiti', *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2000), 89-100.

7. M. Sievernich, 'Homo jesuiticus', in M. Schwarze (ed.), *Der neue Mensch. Perspektiven der Renaissance,* Regensburg, Pustet, 2000, 53-78.

8. I. Fernández Arrillaga, 'Entre el repudio y la sospecha: los jesuitas secularizados', *Revista de Historia Moderna* 21 (2003), 7-41.

9. J. Wright, *Los jesuitas. Una historia de los soldados de Dios,* México, Random House / Mondadori, 2005, 368 p.

10. D. Babarczi, *A Jézus Társaság feloszlatása (1759-1773)* [The dissolution of the Society of Jesus], Szeged, JATEPress, 2006, 54 p.

11. J.W. O'Malley, *Az első jezsuiták* [The first Jesuits], Budapest, Szent István Társulat, 2006, 486 p.

12. E. Fontana Castelli, *"La Compagnia di Gesù sotto altro nome": Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814),* Roma, Institutum Historicum S.I., 2007, 325 p.

13. K. Fülep, 'Dominus ac Redemptor Noster, 1773', *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Regnum* 19 (2007), 109-147.

14. M.M. Morales, 'El arte se me ha perdido. Aproximaciones a la historiografía jesuítica', in *La prueba del tiempo: la Compañía de Jesús,* [Ciudad de México], Universidad Iberoamericana, 2007, 17-56.

15. S. Pavone, *Los jesuitas desde los orígenes hasta la suppresión,* Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2007, 171 p.

16. P. Shore, 'Recent studies in Jesuit history', *The Journal of Religious History* 31 (2007), 316-323 .

17. T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 361 p.

18. T. Worcester, 'Jesuits today', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 319-327.

19. J. Wright, 'The Suppression and Restoration', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 263-277.

20. H. Yannou, *Jésuites et compagnie,* Paris, Lethielleux, 2008, 398 p.

B. SPECIAL HISTORY

1. Saint Ignatius of Loyola

See also 561, 610, 793, 956, 983.

21. E. Nemesszeghy, 'Loyolai Szent Ignác jelentősége a mai korban' [Importance of Saint Ignatius of Loyola in our time], *Távlatok* 66 (2004), 466-480.

22. A.J. Coelho (ed.), *Autobiografia de Santo Inácio de Loiola,* Braga, Editorial Apostolado da Oração, 2005, 151 p.

23. P.A. Fabre, 'Une sentence ignatienne. Malentendu et construction théologique dans la culture jésuite du XVIIe siècle', in N. Bouter (ed.), *Écrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé,* Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, 521-528.

24. T. Spidlik, *El "Starets" Ignacio. Un ejemplo de paternidad spiritual,* Burgos, Monte Carmelo, 2005, 165 p.

25. A.J. Coelho (ed.) , *Santo Inácio de Loiola, Cartas,* Braga, Editorial Apostolado da Oração, 2006, 375 p.

26. D.A. Dombrowski, '"All for the greater glory of God": Was St. Ignatius irrational?', *Logos* 9 (2006), 109-117.

27. Z. Dzurňáková, 'Ikonográfia a kult sv. Ignáca z Loyoly a sv. Frantiska Xaverského' [Iconography and cult of Ignatius of Loyola and Saint Francis Xavier], in *Jezuitské školstvo včera a dnes,* Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 129-140.

28. G. Heveneši, *Iskry sv. Ignaca* [Sparks of Saint Ignatius], Trnava, Dobrá knihá, 2006, 270 p.

29. N. Lohfink, 'Liebe zum Heiligen Land: Christusnähe bei Ignatius von Loyola', *Geist und Leben* 79 (2006), 401-406.

30. M.A. Lluch Villalba & C. Mata Induráin, 'San Ignacio de Loyola en el teatro español del siglo XX: El caballero de Dios Ignacio de Loyola (1923) de Juan Marzal, S.I., y El capitán de sí mismo (1950) de Manuel Iribarren', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 13 (2006), 315-337.

31. R. Ondruš: *Rytier a reformátor. Životopis sv. Ignáca Loyolského* [Knight and Reformer. The Biography of Saint Ignatius of Loyola], Trnava, Dobrá knihá, 2006, 320 p.

32. J.M. Rodríguez Olaizola, *Ignacio de Loyola, nunca solo,* Madrid, San Pablo, 2006, 287 p.

33. M. Schneider, 'Zum 450. Todestag des hl. Ignatius von Loyola', *Theologische Revue* 102 (2006), 371-374.

34. F. Szabó, 'A „szolgálat misztikája" Szent Ignácnál' [The „mystic of service" in Saint Ignatius of Loyola], *Távlatok* 71 (2006), 5-12.

35. G. Arledler, 'Una nuova edizione degli scritti di S. Ignazio di Loyola', *La Civilta Cattolica* 158/3 (2007), 135-142.

36. M. Gerwing, 'Ignatius von Loyola', *Theologie und Glaube* 97 (2007), 105-111.

37. S.C. Kessler, '"Freunde im Herrn": das Freundschaftsideal des Ignatius von Loyola. Die Spannung zwischen Freundschaft und Sendung als Ferment kirchlicher Erneuerung', *Communio* 36 (2007), 258-269.

38. C.I. Ossowski, 'Relendo cartas de Inácio de Loyola e posições de sujeito. Inspiração para uma pedagogia inaciana?', *Brotéria* 165 (2007), 457-469.

39. K. Vechtel, 'Das Priesterbild des Ignatius und die Priesterausbildung heute', *Geist und Leben* 80 (2007), 94-108.

40. J.C. Coupeau, 'Five personae of Ignatius of Loyola', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 32-51.

41. M. Guzik, 'From soldier to saint: Ignatian spiritual elements in Quo Vadis', *The Polish Review* 53 (2008), 3-24.

42. L.A. Homza, 'The religious milieu of the young Ignatius', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 13-31.

43. J.W. O'Malley, *Constructing a saint through images. The 1609 illustrated biography of Ignatius of Loyola,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2008, 212 p.

44. A. Tagliafico, 'L'idea fondazionale in Ignazio di Loyola', *Claretianum* 48 (2008), 89-110.

45. J. Vitório, 'Os profetas de Israel e Inácio de Loyola - pistas para um modo inaciano de fazer teologia', *Perspectiva Teológica* 40 (2008), 25-54.

2. Institute

46. M. Füssel, 'Societas Jesu und Illuminatenorden. Strukturelle Homologien und historische Aneignungen', *Zeitschrift für Internationale Freimaurer-Forschung* 5 (2003), 11-63.

47. S. Mostaccio, 'Codificare l'obbedienza. Le fonte normative di gesuiti, oratoriani e cappucini a fine Cinquecento', *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2005), 49-60.

48. F.X. Clooney (ed.), *Jesuit postmodern: Scholarship, vocation, and identity in the 21st century,* Lanham MD, Rowman & Littlefield, 2006, 220 p.

49. J. Koláček, 'Ratio Studiorum', in *Jezuitské školstvo včera a dnes* [Jesuit education yesterday and today], Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 25-36.

50. C.M. Martini, 'Il servizio dei gesuiti nella Chiesa oggi', *Civilta Cattolica* 157/3 (2006), 105-110.

51. M. Rastoin, 'Les chrétiens d'origine juive dans la Compagnie naissante', *Christus* 211 (2006), 357-363.

52. M. Friedrich, 'Communication and bureaucracy in the early modern Society of Jesus', *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), 49-75.

53. M. Rastoin, 'From windfall to fall: The *Conversos* in the Society of Jesus', in T. Michel (ed.), *Friends on the way. Jesuits encounter contemporary Judaism,* New York, Fordham University Press, 2007, 8-27.

54. J.L. Sánchez-Girón Renedo, *La cuenta de conciencia al superior en el derecho de la Compañía de Jesús,* Roma, Editrice Pontifica Università Gregoriana, 2007, 553 p.

55. U. Valero Agúndez, 'General vitalicio con posibilidad de renuncia', *Estudios eclesiásticos* 82 (2007), 691-728.

56. Benedictus XVI, 'Discorso di sua santità Benedetto XVI ai padri della Congregazione Generale della Compagnia di Gesù', *La Civiltà Cattolica* 159 (2008), 531-536.

57. C. Casalone, 'I gesuiti nel terzo millenio - La 35a Congregazione Generale', *Aggiornamento sociali* 59 (2008), 282-290.

58. T.M. Cohen, 'Racial and ethnic minorities in the Society of Jesus', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 199-214.

59. M. Friedrich, 'Circulating and compiling the Litterae Annuae: Towards a history of the Jesuit system of communication', *AHSI* 77 (2008), 3-40.

60. G.J.M. Klijn, *Jezuïeten en leken tussen kerk en samenleving met de hulp van formules van recht,* n.p., n.e., 2008, 222 p.

61. J. Koenot, 'De 35e Algemene Congregatie van de jezuïeten', *Golfslag* 2 (2008), 99-105.

62. F. Lombardi, 'Dove vanno i gesuiti? La 35a Congregazione Generale della Compagnia di Gesù', *La Civiltà Cattolica* (2008/II), 105-117.

63. A. Nicolás, '"Fede e giustizia" in una prospettiva asiatica. Intervista al nuovo Superiore Generale dei gesuiti', *Aggiornamento sociali* 59 (2008), 291-298.

64. G. Simmonds, 'Women Jesuits?', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 120-135.

65. J. Zech, 'Die *Litterae Annuae* der Jesuiten. Berichterstattung und Geschichtsschreibung in der alten Gesellschaft Jesu', *AHSI* 77 (2008) 41-61.

3. Spiritual Exercises

66. J. Masiá Clavel, *Respirar y caminar: ejercicios espirituales en reposo,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 134 p.

67. Ignác z Loyoly, *Dúchovne cvičeni* [Spiritual Excercises],Trnava, Dobrá knihá, 2005, 208 p.

68. Ö. Nemes, 'A Lelkigyakorlatok időszerűsége' [Are the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola relevant in our days?], in C. Szilágyi (ed.), *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 26-34.

69. A. Barreiro Luaña, 'O livro da Vida de Cristo de Ludolfo de Saxônia e os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola', *Perspectiva Teológica* 39 (2007), 351-368.

70. R. García Mateo, 'Der Heilige Geist in den Ignatianischen Exerzitien', *Geist und Leben* 80 (2007), 255-280.

71. P.H. Kolvenbach, '"Was ich dem ewigen Wort sagen soll" (EB 109): Die vier Autoren des Exerzitienbuches', *Geist und Leben* 80 (2007), 81-93.

72. I. Pichon, 'Enjeux psychologiques du cadre (solitude et temporalité) et de la relation retraitant-accompagnant dans les Exercices Spirituels de 30 jours', *Counseling et Spiritualité / Counseling and Spirituality* 26 (2007), 103-125.

73. P. Endean, 'The Spiritual Exercises', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 52-67.

74. J.T. Hamel, 'Is the Church Ignatius's fourth-week focus?', *Review for Religious* 67 (2008), 196-203.

75. L. Lies, *Mysterium vocationis: Sondierungen zur Spiritualität ignatianischer Exerzitien,* Würzburg, echter, 2008, 151 p.

76. L. Lies, *Bedankte Berufung. Die eucharistische Struktur der ignatianischen Exerzitien,* Innsbruck / Wien, Tyrolia, 2008, 476 p.

4. Spirituality

77. J.C. Dhôtel, *Ignaciánske spiritualite* [Ignatian spirituality],Trnava, Dobrá knihá, 2004, 97 p.

78. W. Lambert, *Modlitba a život. Modlitba v ignaciánskej spiritualite* [Prayer and life. Prayer in Ignatian spirituality], Trnava, Dobrá knihá, 2004, 283 p.

79. P. Legavre, 'Discerner la joie: La demarche ignatienne', *Christus* 53 (2006), 484-493.

80. R.H. McKinney, 'Ignatian discernment: A lens for engaging Catholic moral philosophy', *The Modern Schoolman* 84 (2006), 31-47.

81. E. Grieu, 'Une manière ignatienne de porter l'Évangile', *Christus* 54 (2007), 100-108.

82. P. Sevez a.o., 'De l'accès à Dieu. Commentaires d'expressions ignatiennes', *Christus* 54 (2007), 230-240.

5. Pastoral Activities

83. F.J. Martínez Naranjo, 'Las Congregaciones Marianas de la Compañía de Jesús y su contribucón a la práctica de la caridad (ss. XVI-XVIII)', *Revista de Historia* 21 (2003), 211-238.

84. P.H. Kolvenbach, 'I 25 anni del JRS', *Aggiornamenti Sociali* 57 (2006), 66-70.

85. M. Sievernich, 'Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 3-23.

86. L. Clossey, *Salvation and globalization in the early Jesuit missions,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 336 p.

6. Cultural Activities

6.a. Pedagogy

87. P. Cherchi, 'Le "spoglie d'Egitto": il canone dei classici nella Ratio Studiorum', *Critica del testo* 3 (2000), 215-252.

88. G. Mikonya, 'A jezsuita tanügyi szabályzat' [The Jesuit educational regulation], in *A jezsuita tanügyi szabályzattól napjainkig* [From the Jesuit educational regulation to our days], Budapest, OPCM, 2000, 7-18.

89. T. Forray, 'Motiváció és minőség a jezsuita nevelésben'[Motivation and quality in Jesuit education], *Távlatok* 52 (2001), 266-276.

90. I. Piszárik, 'A nevelésről' [About the education], *Lépések* 1 (2001), 53-60.

91. K. Gottardo, "'Pomis sua nomina servant": a drawing by Sacchi and its role in the educational system of Jesuit Rome', *Immediations* 1/4 (2004-2007), 4-19.

92. Z. L. Csontos, 'Duchovný profil jezuitskych škol dnes' [Spiritual profile of Jesuit schools today], in *Jezuitské školstvo včera a dnes* [Jesuit education yesterday and today], Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 141-160.

93. J. Dolinský, 'Jezuitské školstvo dnes' [Jesuit education today], in *Jezuitské školstvo včera a dnes* [Jesuit education yesterday and today], Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 201-206.

94. L. Rojka, 'Ratio studiorum a stúdium filozofie na jezuitskych inštitúciách' [Ratio studiorum and philosophical study in Jesuit institutions], in *Jezuitské školstvo včera a dnes* [Jesuit education yesterday and today], Trnava, Trnavská univerzitná, 2006, 207-214.

95. G. Bikfalvi, 'A jezsuita oktatás gyakorlata a Ratio Studiorum szellemében' [The practice of Jesuit education in the spirit of Ratio Studiorum], in A. Molnár a.o. (eds.), *Historicus Societatis Iesu. Szilas László emlékkönyv,* Budapest, METEM, 2007, 174-187.

96. E. Gil, 'Educación y cultura: La Ratio Studiorum un sistema educativo católico', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 311-354.

97. L. Hu & R. He, 'Yesuhui jiaoyu yu Tianzhujiao de fuxing' [The Jesuit education and the resurgence of Catholicism], *Zongjiao xue yanjiu* 4 (2007), 99-108.

98. A. Spadaro, 'El modelo pedagógico ignaciano', *Razón y Fe* 255 (2007), 263-276.

99. W. Stroh, 'Frangito barbitum! Jesuiten zwischen Liebesgott und Gottes Liebe', in his *Latein ist tot, es lebe Latein! Kleine Geschichte einer grossen Sprache,* Berlin, Ullstein, 2007, 208-227.

100. L.Giard, 'The Jesuit college. A center for knowledge, art, and faith 1548-1773', *Studies in the spirituality of Jesuits* 40/1 (2008), 1-31.

101. L. Hu & R. He, 'Yesuhui jiaoyu yu Tianzhujiao de fuxing' [The Jesuit education and the resurgence of Catholicism], *Shijie zongjiao yanjiu* 1 (2008), 99-108.

102. J. Koenot, 'Opvoeden tot menselijkheid. Jezuïetenonderwijs in de eenentwintigste eeuw', *Streven* 75 (2008), 389-399.

103. R.A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits. The influence of the liberal arts on the adoption of moral probabilism,* Aldershot, Ashgate / Roma, IHSI, 2008, 168 p.

104. E. Nuno Fonseca, 'A centralidade do ser na pedagogia jesuíta', *Brotéria* 166 (2008), 53-66.

105. B. Roling, 'Die neue Generation der Jesuiten und die Sprache der Engel', in his *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit,* Leiden, Brill, 2008, 399-496.

106. A. Spadaro, '"Non è il molto sapere che sazia e soddisfa": Il modello pedagogico ignaziano', *La Civiltà Cattolica* 158/1 (2007), 338-351.

107. G.F. Strasser, 'Zwischen Geheimcode und Weltsprache: Sprachentwürfe der Jesuiten im 17. Jahrhundert als Ersatz für Latein', *Der Sprachdienst* 52 (2008), 1-16.

108. G.W. Traub (ed.), *A Jesuit education reader,* Chicago, Loyola Press, 2008, 448 p.

6.b. Ecclesiastical Sciences

109. D. Bertrand, 'The Society of Jesus and the Church Fathers in the sixteenth and seventeenth centuries', in I. Backus (ed.), *The reception of the Church Fathers in the West from the Carolingians to the Maurists,* I, Boston/Leiden, Brill, 2001, 889-950.

110. T. Michel (ed.), *Friends on the way: Jesuits encounter contemporary Judaism,* New York, Fordham University Press, 2007, 176 p.

111. J. Schmutz, 'L'invention jésuite du "sentiment d'existence", ou comment la philosophie sort des colleges', *Dix-septième siècle* 237 (2007), 615-631.

112. C. von Collani a.o. (eds.), *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus,* Bochum, European University Press, 2008, 145 p.

113. M.A. Hinsdale, 'Jesuit theological discourse since Vatican II', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 298-318.

6.c. Profane sciences

114. P.J. Carvalho de Silva, 'Medicina do corpo e da alma. Os males corporais e o exercicio da palavra em escritos da antiga Companhia de Jesus', *Memorandum* 5 (2003), 55-68.

115. D. Raina, 'Betwixt Jesuit and Enlightenment historiography. Jean-Sylvain Bailly's history of Indian astronomy', *Revue d'histoire des mathématiques* 9 (2003), 253-306.

116. P.J. Carvalho de Silva, 'La médecine de l'âme. Trois cas de convergences entre psychologie aristotelicienne et savoirs médicaux à l'ancienne Compagnie de Jésus (Europe et Nouveau Monde)', *Mélanges de l'École française de Rome* 117 (2005), 351-369.

117. P.J. Carvalho de Silva, 'Psicologia organizacional e exercício do desejo na Antiga Companhia de Jesus', *REVER (PUCSP)* 4 (2006), 79-95.

118. P.J. Carvalho de Silva, 'A ars moriendi jesuitica. História de uma prática psicológica', *História Unisinos* 11 (2007), 203-209.

119. P.J. Carvalho de Silva, 'A ciência da alma da antiga Companhia de Jesus. Reflexões sobre história e epistemologia da psicologia', *Circumscribere (International Journal for the History of Science)* 3 (2007), 1-10.

120. R. Dürr, 'Der "Neue Welt-Bott" als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung', *Zeitschrift für Historische Forschung* 34 (2007), 441-466.

121. P. Quattrone, 'Gli effetti organizzativi dei manuali gesuitici: tra religione ed economia', in R. Di Pietra & F. Landi, *Clero, economia e contabilità in Europa: tra medioevo ed età contemporanea,* Roma, Carocci, 2007, 67-75.

122. P. Vismara, 'Les jésuites et la morale économique', *Dix-septième siècle* 237 (2007), 739-754.

123. L. Caruana, 'The Jesuits and the quiet side of the scientific revolution', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 243-260.

124. R. Haub, *Sonne, Mond und Sterne: Jesuiten als Entdecker,* Kevelaer, Topos plus, 2008, 96 p.

125. A. Meskens, 'Jesuits, mechanics and the squaring of the circle', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 67-75.

126. G. Vanpaemel, 'Mechanics and mechanical philosophy in some jesuit mathematical textbooks of the early 17th century', *Boston Studies in the Philosophy of Science* 254 (2008), 259-274.

6.d. Literature

127. F. Ortés, *El triunfo de Don Quijote: Cervantes y la Compañía de Jesús: un mensaje cifrado,* Brenes (Sevilla), Muñoz Moya, 2002, 689 p.

128. Y. Bourassa, 'Les coulisses de la scène jésuite', in M.A. Bernier (ed.), *Archive et poétique de l'invention,* Québec, Nota bene, 2004, 101-117.

129. M. Moran, 'Sensational invasions: The Jesuit, the state and the family. Charles Kingsley's Westward Ho! and Wilkie Collins's The black robe', in her *Catholic sensationalism and Victorian literature,* Liverpool, Liverpool University Press, 2007, 28-76.

130. A.E. Spica, 'Les jesuites et l'emblematique', *XVIIe Siécle* 237 (2007), 633-651.

131. A. Catellani, 'Symbolisme et rhétorique dans les images de la littérature illustrée jésuite entre le 16e et le 17e siècle: approches sémiotiques', *Protée* 36 (2008), 39-51.

132. J. Espino Martín, 'La influencia de la literatura emblemática en la gramática jesuítica latina del siglo XVII', in C. Chaparro a.o. (eds.), *Actas del V Congreso Internacional de la Sociedad Española de Emblemática Paisajes Emblemáticos: la construcción de la imagen simbólica en Europa y América,* Cáceres, Junta de Extremadura, 2008, 869-882.

133. G. Isgrò, *Fra le invenzioni della scena gesuitica: pedagogia e debordamento,* Roma, Bulzoni, 2008, 146 p.

6.e. Arts

134. C.J. Gosine & E. Oland, 'Docere, delectare, movere: Marc-Antoine Charpentier and Jesuit spirituality', *Early Music* 32 (2004), 511-539.

135. A. John a.o. (eds.), *Music for an academic defense (Rome, 1617 [Collegio Romano]). By Domenico Allegri,* Middletown WI, A-R Editions, 2004, 57 p.

136. R. Ruiz Gomar, 'La Purísima Concepción con jesuitas', in *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte. Nueva España,* II, México, Instituto Nacional de Bellas Artes [etc.], 2004, 58-67.

137. G. Sale, 'Architectural pauperism and the Jesuit architecture', *Vatra Literary Review* 4 (2006), 83-88.

138. F. Zabala Lana, *Músicos jesuitas a lo largo de la historia,* Madrid, Mensajero, 2008, 605 p.

7. Polemical Writings

139. J.L. Quantin, '"Si mes Lettres sont condamnées à Rome...", les Provinciales devant le Saint-Office', *Courier du Centre international Blaise Pascal* 29 (2007), 10-25.

140. M. Niemetz, *Antijesuitische Bildpublizistik in der Frühen Neuzeit : Geschichte, Ikonographie und Ikonologie,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2008, 459 p.

II. COUNTRIES

A. AFRICA

Botswana

141. R.S. Burrett, 'Two early Jesuit relics in Botswana', *Heritage of Zimbabwe* 25 (2006), 75-82.

Congo, Democratic Republic of

142. J. Roosen, 'Le premier catechisme jésuite dans la mission du Kwango 1896', *Annales aequatoria* 24 (2003), 39-51.

143. F. Nkay Malu, 'La relève: Ipamu, première mission jésuite chez les Ding orientaux (1920-1933). Fondation, développement et cession'; 'Ipamu (1920-1933): des jésuites en mission au coeur de la "jungle tropicale"'; 'La représentation de l'autre: construction d'une image des Ding orientaux par les scheutistes et les jésuites', in *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933),* Paris, Karthala, 2007, 99-241.

Ethiopia

144. A. Martínez Alòs-Moner, 'The Jesuit Patriarchate to the "Preste": between religious reform, political expansion and colonial adventure', *Aethiopica* 6 (2003), 54-69.

145. T. Natsoulas, 'A failure of early French expansionism in Africa. The French-Jesuit effort in Ethiopia at the turn of the 18th century', *Journal of Ethiopian studies* 36 (2003), 5-18.

146. L. Cohen Shabot & A. Martínez Alòs-Moner, 'The Jesuit mission in Ethiopia (16th-17th centuries): an analytical bibliography', *Aethiopica* 9 (2006), 190-212.

Guinea

147. P.E.H. Hair, *Heretics, slaves, and witches: as seen by Guinea Jesuits c. 1610,* Lisboa, Ministério da Ciência e do Ensino Superior [etc.], 2002, 17 p.

Mozambique

148. Z. Pereira, 'Os Jesuítas em Moçambique: aspectos de acção missionária portuguesa em context colonial (1941-1974)', *Lusotopie* (2000), 81-105.

South Africa

149. R.S. Burrett, 'The Zambezi Mission: the first steps: the second Jesuit attempt at Roman Catholic evangelization in South Central Africa', *Heritage of Zimbabwe* 21 (2002), 37-71.

B. AMERICA

See also 298, 330.

150. S. Binková, 'Antecedentes de la emigración masiva: migración en grupos. Los misioneros jesuitas y los especialistas en minería centroeuropeos en América Latina. Condiciones y resultados', in *Emigración centroeuropea a América Latina,* Praga, Universidad Carolina de Praga, 2000, 67-73

151. S. Anagnostou, 'Jesuit missionaries in Spanish America and the transfer of medical-pharmaceutical knowledge', *Archives internationales d'histoire des sciences* 52 (2002), 176-197.

152. F. Amado Aymoré, 'Katechese als mediale Alltagsoffensive: Die Funktion von Sprache und Medien in den Jesuitenmissionen Lateinamerikas', in M. Vollet & F. Castañeda (eds.), *Mission und Sprache. Interdisziplinäre Erkundungen zum Orden Colonial in Iberoamerika*, Frankfurt [etc.], P. Lang, 2004, 203-216.

153. M.C. Torales Pacheco, 'Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (siglos XVI-XVIII)', in A. Risco & J.M. Urkía (eds.), *La carta como fuente y como texto,* San Sebastián, Real Sociedad Bascongada de los Amigos del pais / Universidad de Toulouse, 2005, 363-385.

154. J. Meier, '"... wie gut disse Indier die orgel schlagen, wie gut sie geigen und singen gelehrnet haben." Zur Bedeutung der Musik in den amerikanischen Missionen der Jesuiten', in F.W. Riedel (ed.), *Kirchenmusik zwischen Säkularisation und Restauration,* Sinzig, Studio, 2006, 73-90.

155. F. Mires, 'Las misiones jesuitas', in his *La colonización de las almas. Misión y conquista en hispanoamérica,* Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006, 229-261.

156. J. de la Cruz Pacheco a.o. (eds.), *La religión y los jesuítas en el noroeste novohispano: memoria,* Culiacán, Colegio de Sinaloa, 2007, 201 p.

157. F.J. Gómez Díez, *Resistencia y misión: la Compañía de Jesús en la America del siglo XIX,* [Pozuelo de Alarcón, Universidad Francisco de Vitoria], 2007, 143 p.

158. F.J. Gómez Díez, 'Conflictos e interese en torno a los colegios jesuitas en la America hispánica meridional durante el siglo XIX', in M. Casado Arboniés & P.M. Alonso Marañón (eds.), *Historia de la educación en América,* Madrid, Asociación Española de Americanistas, 2007, 171-183.

159. J. Klaiber, *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético,* Lima, Fondo Editorial Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007, 508 p.

160. K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 741 p.

161. M. Tahar Chaouch, 'La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo en America Latina', in *La prueba del tiempo: la Compañía de Jesús,* [Ciudad de México], Universidad Iberoamericana, 2007, 95-129.

162. G.A. Bailey, 'Jesuit architecture in colonial Latin America', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 217-242.

Argentina

163. B. Vitar, 'Los jesuitas y la demonización del Chaco', in F. del Pino Díaz (ed.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América,* Madrid, Consejo Superior de Investigación Científicas, 2002, 161-184.

164. O.E. Mari, 'Las Misiones Jesuíticas en la historiografía argentina entre la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX', *Revista Complutense de Historia de América* 31 (2005), 101-114.

165. M.V. Bongiovanni a.o., 'Rapid evaluation of multifrequency EMI data to characterize buried structures at a historical Jesuit Mission in Argentina', *Journal of Applied Geophysics* 64 (2008), 37-46.

Bolivia

166. E.A. Valda Martínez, 'El colegio de la Compañía de Jesús en Tarija (siglos XVII-XIX)', *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 12 (2006), 131-140.

Brazil

See also 388, 549-552, 571.

167. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil, 4 vols.,* São Paulo, Edições Loyola, 2004, 624, 654, 591, 219 p.

168. F. Amado Aymoré, '"Marmor und Myrte." Grundlagen, Praktiken und Ziele der Jesuitenmissionen im kolonialen Brasilien (17. Jahrhundert)', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung - Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden, Harassowitz, 2005, 331-340.

169. S. Moura Hue (ed.), *Primeiras cartas do Brasil 1551-1555,* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006, 148 p.

170. P.J. Carvalho de Silva, 'Os jesuitas e a medicina da alma no Brasil dos séculos XVI e XVII. Entre palavra e ação, in A.M. Haddad Baptista (ed.), *Contributos cientificos nos Novos Mundos, v. 2,* Lisboa, Apenas, 2007, 5-16.

171. M. Massimi, 'Imagens de natureza na pregação jesuítica em Terra Brasilis', *Perspectiva Teológica* 39 (2007), 331-350.

172. M. Massimi, *Il potere e la Croce. Colonizzazione e riduzioni dei gesuiti in Brasile,* Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008, 209 p.

173. A.C. Metcalf, 'Disillusioned go-betweens: the politics of mediation and the transformation of the Jesuit missionary enterprise in Sixteenth-Century Brazil', *AHSI* 77 (2008), 283-319.

Canada

174. O. Servais, 'Espace nomade et espace sédentaire. Opposition entre missionaires «excurrens» et sédentaires dans les missions jésuites chez les Ojibwas 1842-1909', in J. Pirotte (ed.), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVIIe-XXe siècles,* Paris, Karthala, 2005, 209-222.

175. T. Worcester, 'A defensive discourse: Jesuits on disease in seventeenth-century New France', *French Colonial History* 6 (2005), 1-15.

176. O. Rajmund, *Slovenski jezuiti v Kanade* [Slovak Jesuit in Canada], Trnava, Dobrá knihá, 2006, 308 p.

177. M. True, 'Retelling Genesis. The Jesuit Relations and the Wendat creation myths', *Papers on French Seventeenth Century Literature* 34 (2007), 465-484.

178. J. Monet, 'The Jesuits in New France', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 186-198.

Chile

179. J. Meier, 'Los jesuitas expulsados de Chile (1767-1839), sus itinerarios y sus pensamientos', in M. Tietz & D. Briesemeister (eds.), *Los jesuitas españoles expulsos: su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 423-441.

180. J. Meier, 'Seelsorge am Ende der Welt: Die Arbeit der Jesuitenmissionare im äußersten Süden Chiles (1769/70)', in E. Schmitt & T. Beck (eds.), *Das Leben in den Kolonien. Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion,* Bd. 5, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003, 349-357.

181. R. Moreno Jeria, *Misiones en Chile Austral: los jesuitas en Chiloè 1608-1768,* Sevilla, Consejo Superior de Investigación Científicas / Universida de Sevilla / Diputación, 2007, 450 p.

Colombia

182. J. del Rey Fajardo, 'La huella de los jesuitas andaluces en la Provincia del Nuevo Reino de Granada', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 515-549.

Cuba

183. M. García Rodríguez, *Misticismo y capitales. La Compañía de Jesús en la economía habanera del siglo XVIII,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2000, 208 p.

Mexico

See also 295-297.

184. N. Barahona, 'La capilla de San Ignacio de Loyola en la catedral de la Puebla de los Ángeles. Análisis iconográfico', in M. Galí Boadella (ed.), *El mundo de las catedrales novohispanas,* Puebla, Istituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, 199-213.

185. A. Classen, 'Missionarische Bemühungen als Welterforschung. Jesuitische Sichtweisen auf die Neue Welt: Nördliches Mexico – heutiges Arizona', in B. Mahlmann-Bauer (ed.), *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik, II,* Wiesbaden, Harassowitz, 2004, 1029-1051.

186. B. Hausberger, 'Las publicaciones alemanas de misioneros jesuitas', in M. Ramos Medina a.o. (eds.), *Alemania y México: percepciones mutuas a través de impresos: siglos XVI-XVIII,* México, Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt etc., 2005, 307-329.

187. D.T. Reff, 'Disease and the rise of Christianity in the New World: the Jesuit missions of colonial Mexico', in his *Plagues, priests, and demons : sacred narratives and the rise of Christianity in the Old World and the New,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 122-206.

188. D.T. Reff, 'The relevance of early Christian literature to Jesuit missionaries in colonial Mexico', in his *Plagues, priests, and demons: sacred narratives and the rise of Christianity in the Old World and the New,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 207-236.

189. O. Kašpar, 'Zprávy o využívání kamene indiánskými etniky provincie Sinaloa v jezuitském dokumentu ze 17. století' [Reports of utilization of stone by Indian ethnic groups in the province of Sinaloa in a Jesuit document from the 17th century], *Kámen* 12 (2006), 81-84.

190. G. López Castillo, *El poblamiento en tierra de indios Cahitas, transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones de jesuitas 1591-1790,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006, 310 p.

191. J. Ruiz Gordejuela Urquijo, *La expulsión de los españoles de México y su destino incierto, 1821-1836,* Sevilla, Diputacíon de Sevilla [etc.], 2006, 410 p.

192. M.L. Aspe Armella, 'Las repercusiones del Concilio y de la apertura de la Iglesia y de la Compañía al mundo, en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (Pulgas: julio de 1967 – noviembre de 1969)', in *La prueba del tiempo: la Compañía de Jesús,* [Ciudad de México], Universidad Iberoamericana, 2007, 131-163.

193. S. Binková, 'Mover las fronteras: los jesuitas bohemios en México que participarón en las expediciones a los ríos Gila y Colorado (Adán Gilg, Ignacio Xavier Keller y Wenceslao Linck)', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 443-479.

194. M. Mathes, 'Hacia el ultimo rincón del mundo. Jesuitas germanos en Baja California, 1683-1768', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 123-136.

195. J.M. Molina, 'Technologies of the self. The letters of eighteenth-century Mexican jesuit spiritual daughters', *History of religions* 47 (2008), 282-303.

Paraguay

196. P.L. Abramson, 'L'Amérique ou la sainte expérience. Millénarisme et utopie chez les Quakers de Pennsylvanie et chez les jésuites du Paraguay', in J. Franco & F. Utéza (eds.), *Millénarismes et messianismes dans le monde ibérique et latino-américain,* Montpellier, Université Paul-Valéry, 2000, 503-514.

197. M.C. Serventi, 'El rol de las imágenes en el período inicial de las misiones Jesuíticas de Guaraníes a través de la primera documentación jesuítica y la Conquista Espiritual de Antonio Ruiz de Montoya', in *IV Jornadas Estudios e Investigaciones: Imágenes-Palabras-Sonidos. Prácticas y reflexiones,* Buenos Aires, Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró", FFyL-UBA, 2000, 77-98.

198. B. McKenna, 'Jesuit Commonwealth versus Liberal Empire: R. B. Cunninghame Graham, Primitive Communism, and the British Left at the Turn of the Twentieth Century', *Cultural Critique* 56 (2004), 3-32.

199. F. Melai, *La mitologia politica delle riduzioni gesuitiche del Paraguay nel secolo XIX,* Pisa, Università di Pisa, 2005, 267 p.

200. L. Bartusz-Dobozi, 'Magyar jezsuita misszionáriusok az „Indiákon" a XVII-XVIII. században' [Hungarian Jesuit missionaries of the Indies in the 17-18th centuries], in C. Szilágyi (ed.). *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 200-216.

201. B.H. Domingues, 'As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração', *História* 25 (2006), 44-69.

202. A. Trento, *Il paradiso in Paraguay. La vita quotidiana nelle riduzioni gesuitiche del Paraguay,* Genova / Milano, Marietti, 2006, 182 p.

203. R.H. Jackson, 'The population and vital rates of the Jesuit missions in Paraguay, 1700-1767', *Journal of Interdisciplinary History* 38 (2007), 401-431.

204. W. Lustig, 'Das Land ohne Übel ist nicht von dieser Welt. Fiktionen über den "Jesuitenstaat" in Paraguay', *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 91 (2007), 102-117.

205. M. de Asúa, '"Names which he loved, and things well worthy to be known": Eighteenth-century Jesuit natural histories of Paraquaria and Río de la Plata', *Science in Context* 21 (2008), 39-72.

206. L. Quarleri, 'Gobierno y liderazgo jesuítico-guaraní en tiempos de Guerra (1752-1756)', *Revista de Indias* 68 (2008), 89-114.

207. I. Telesca, 'Esclavos y jesuitas: el colegio de Asunción del Paraguay', *AHSI* 77 (2008), 191-221.

Peru

208. R. Mujica Pinilla, 'El "Niño Jesús inca" y los jesuitas en el Cusco virreinal', in R. López Guzmán (ed.), *Perú indígena y virreinal,* Madrid, Seacex, 2004, 102-106.

209. L. Laurencich Minelli (ed.), *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum. Indios, gesuiti e spagnoli in due documenti segreti sul Perú del XVII secolo,* Bologna, Clueb, 2005, 590 p.

210. A. Coello de la Rosa, 'De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)', *Revista de Indias* 68 (2008), 37-66.

United States

See also 185.

211. D.R. Contosta, *Saint Joseph's: Philadelphia's Jesuit University,* Philadelphia, St. Joseph's University Press, 2000, 420 p.

212. C. Bilodeau, '"They honor our Lord among themselves in their own way": Colonial Christianity and the Illinois Indians', *The American Indian Quarterly* 25 (2001), 352-377.

213. S. Brennan, 'The little school on the hill: The founding of Rockhurst College', *Missouri Historical Review* 96 (October 2001), 32-45.

214. K.A. Mahoney, *Catholic higher education in Protestant America: The Jesuits and Harvard in the age of the university,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003, 347 p.

215. W. Briggs, 'Mission of the Guardian Angel', in J.R. Grossman a.o. (eds.), *The encyclopedia of Chicago,* Chicago / London, The University of Chicago Press, 2004, 537.

216. M. Grace, 'Loyola University', in J.R. Grossman a.o. (eds.), *The encyclopedia of Chicago,* Chicago / London, The University of Chicago Press, 2004, 495.

217. P. Warren & M. Dolan (eds.), *Echo ever proudly. Gonzaga College High School in the press 1821-1899,* Washington DC, Gonzaga, 2005, 472 p.

218. R.A. Fortin, *To see great wonders: a history of Xavier University 1831-2006,* Scranton, University Press, 2006, 520 p.

219. D.A. Mihelich, *The history of Creighton University, 1878-2003,* Omaha, Creighton University Press, 2006, 528 p.

220. D. Hechenberger, 'The Jesuits – History and impact: From their origins prior to the Baroque crisis to their role in the Illinois country', *Journal of the Illinois State Historical Society* 100 (2007), 85-109.

221. S. Mallios, 'The apotheosis of Ajacan's Jesuit missionaries', *Ethnohistory* 54 (2007), 223-244.

222. G.R. Kearny, *More than a dream: the Cristo Rey story: how one school's vision is changing the world,* Chicago, Loyola Press, 2008, 405 p.

223. G. McKevitt, 'Jesuit schools in the USA, 1814-c. 1970', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 278-297.

224. R. Schroth, *Fordham. A history and memoir. Revised edition,* New York, Fordham University Press, 2008, 426 p.

Venezuela

225. J. del Rey Fajardo, 'La música en las reducciones jesuíticas orinoquenses', *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 90 (2007), 191-245.

226. J. del Rey Fajardo, *La República de las letras en la Venezuela colonial: (la enseñanza de las Humanidades en los colegios jesuíticos),* Caracas, Anauco Ediciones, 2007, 758 p.

C. ASIA

See also 309.

China

See also 280, 281, 300, 584.

227. S. Yunli, 'Eclipse observations made by Jesuit astronomers in China. A reconsideration', *Journal for the History of Astronomy* 31 (2000), 135-147.

228. E. Corsi, 'Insegnare la prospettiva lineare in Cina. Trattati europei di prospettiva nella Biblioteca gesuita di Bei Tang', in A. Romano (ed.), *Mission et*

diffusion des sciences européennes en Amérique et en Asie: le cas jésuite (XVIe-XVIIIe siècle), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2002, 122-146.

229. Y. Liu, 'The Jesuits and the anti-Jesuits. Two different connections of Leibniz with China', *Eighteenth-Century. Theory and Interpretation* 43 (2002), 161-174.

230. E.B. Curtis, 'Qingzhao di Poli zhi zao yu Yesuhui shizai Canchikou di zuo fang' ['Qing Dynasty glassmaking and the Jesuit workshops at Canchikou'], *Gugong bowuyuan yuankan* (Palace Museum Journal) 1 (2003), 62-71.

231. N. Standaert, *L' "autre" dans la mission: leçons à partir de la Chine,* Bruxelles, Lessius, 2003, 132 p.

232. Z. Bai, 'Les "Mathématiciens du Roi" en Chine', in his *Les voyageurs français en Chine aux XVII et XVIII siècles,* Paris, L'Harmattan, 2007, 39-95.

233. N. Golvers, 'The XVIIth century Jesuit mission in China and its 'Antwerp connections' (II)', *Lias* 34 (2007), 205-248.

234. Z. Lin, 'Wan Ming lai Hua Yesu huishi de jingji lunli ji qi dui ruxie de tiaoshi' [The economic ethics of Jesuit missionaries coming to China during the late Ming Dynasty and its adaptation to Confucianism], *Zongjiao xue yanjiu* 4 (2007), 109-120.

235. E. Menegon, 'Jesuit emblematica in China. The use of European allegorical images in Flemish engravings described in the Kouduo richao (ca. 1640)', *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies* 55 (2007), 389-437.

236. T.F. Ryan, *Jesuits in China,* Taipei, Kuangchi Cultural Group, 2007, 153 p.

237. T. Billings, 'Untranslation theory: The Nestorian stele and the Jesuit illustration of China', in E. Hayot a.o. (eds.), *Sinographies: Writing China,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, 89-114.

238. H.H. Chen, 'Image and soul. Jesuit vision in seventeenth-century China', *Cross Currents* 5 (2008), 84-93.

239. H.H. Chen, 'A European distinction of Chinese characteristics. A style question in seventeenth-century Jesuit China missions', *Taiwan Journal of East Asian Studies* 5 (2008), 1- 32.

240. B. Foulks, 'Duplicitous thieves: Ouyi Zhixu's criticism of Jesuit missionaries in Late Imperial China', *Chung-Hwa Buddhist Journal* 21 (2008), 55-75.

241. N. Golvers, 'Non-Chinese (Oriental and Western) sources on central Asia in the Jesuit libraries of China (ca 1650-ca 1750), in K. D'Hulster & J. Van Steenbergen (eds.), *Continuity and Change in the Realms of Islam: Studies in honour of professor Urbain Vermeulen,* Leuven, Peeters, 2008, 261-285.

242. J. Lim, 'Locating a center on the surface of a globe', *Historia scientiarum* 17 (2008), 176-188.

243. Z. Lin, 'Wan Ming lai Hua Yesu huishi de jingji lunli ji qi dui ruxue de diaoshi' [The economic ethics of the Jesuits in China during the Late Ming and its adaptation to Confucianism], *Shijie zongjiao yanjiu* 1 (2008), 109-120.

244. C. Marin, 'La mission française de Pékin après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773', *Transversalités* 107 (2008), 11-28.

245. F. Pan,' 'Cong "Xixue" dao "Hanxue": Zhongguo Yesuhui yu Ouzhou Hanxue' [From "Western learning" to "Chinese studies": The Jesuit China mission and Euorpean sinology], *Newsletter for Research in Chinese Studies / Hanxue yanjiu tongxun* 27 (2008), 14-26.

246. N. Standaert, 'Jesuits in China', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 169-185.

247. N. Standaert, 'Imperial sponsorship of Jesuit funerals', in his *The interweaving of rituals. Funerals in the cultural exchange between China and Europe,* Seattle / London, University of Washington Press, 2008, 184-206.

248. X. Walter, *La troisième mort des missions de Chine, 1773-1838,* Paris, Guibert, 2008, 658 p.

249. Q. Zhang, 'Hybridizing scholastic psychology with Chinese medicine. A seventeenth-century Chinese catholic's conceptions of Xin (Mind and heart)', *Early Science and Medicine* 13 (2008), 313-360.

India

250. X. Alphonse (ed.), *Set the World on fire. Revitalizing our history in today's context. Jesuit Madurai Province golden jubilee 1952-2002,* Chennai, Jayaram Press (Madras), 2002, 437 p.

251. C. Schelke, 'Maharashtra and inculturation through Jesuit apostolate. Evangelization among the indigenous people of Bombay Presidency', *Studia Missionalia* 57 (2008), 147-190.

Japan

252. R. Rivero Lake, 'Los jesuitas en Japón', in *El arte Namban en el México Virreinal,* [Madrid], Estiloméxico-editores / Turner, 2005, 121-131.

253. T. Koso (ed.), *Manuale ad sacramenta ecclesiae ministranda,* Tokyo, Yushodo Press, 2006, 436 p.

254. P. Nemeshegyi, 'Keresztény nevelés Japánban a 16-17. században' [Christian education in Japan in the 16th-17th century], in A. Molnár a.o. (eds.), *Historicus Societatis Iesu. Szilas László emlékkönyv,* Budapest, METEM, 2007, 169-173.

255. R. Hiraoka, 'The transmission of Western cosmology to sixteenth-century Japan', in L. Saraiva & C. Jami (eds.), *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773). History of mathematical sciences: Portugal and East Asia, III,* Singapore, World Scientific, 2008, 81-98.

256. M.A.J. Üçerler, 'The Jesuit enterprise in sixteenth- and seventeenth century Japan', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 153-168.

Lebanon

257. V. Hachem, 'Les Jésuites à Antoura 1657-1773', in his *Antoura, de 1657 à nos jours: une histoire du Liban,* Antoura, Presse de Chemaly & Chemaly, 2003, 23-71.

Macao

258. U. Baldini, 'The Jesuit college in Macao as a meeting point of the European, Chinese and Japanese mathematical traditions. Some remarks on the present state of research, mainly concerning sources (16th–17th centuries)', in L. Saraiva & C. Jami (eds.), *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773). History of mathematical sciences: Portugal and East Asia, III*, Singapore, World Scientific, 2008, 33-80.

Philippines

See also 297.

259. C. Jayme Montiel & S. Evangelista (eds.), *Down from the hill: Ateneo de Manila in the first ten years under martial law, 1972-1982,* Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 2005, 344 p.

Taiwan

260. T.M. Chen, *Les Jésuites à Taiwan de 1951 à 1975* [doctoral thesis], Lyon, Université, 2006, 504 p.

Vietnam

261. I.A. Tavares Mourão, 'Jesuítas em terras do Dai-Viêt – Tun Kim', in her *Portugueses em terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kin) 1615-1660,* [Macau], Instituto Português do Oriente / Fundação Oriente, 2005, 310-317.

262. P. Gervais, 'Cinquante ans de présence jésuite au Vietnam', *Vies Consacrées* 78 (2007), 170-174.

263. A. Volkov, 'Traditional Vietnamese astronomy in accounts of Jesuit missionaries', in L. Saraiva & C. Jami (eds.), *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773). History of mathematical sciences: Portugal and East Asia, III,* Singapore, World Scientific, 2008, 161-186.

D. EUROPE

Austria

264. F. Wischin, 'Die Geschichte des Krumauer Stadttheaters. Vom Krumauer Jesuitentheater über die Fürst Eggenberg'sche Komödiantentruppe zum südböhmischen Schaubühne', *Oberösterreichische Heimatblätter* 54 (2000), 204-221.

265. B. Bad'ura, 'El caso de algunos exmisioneros jesuitas austriacos: las gestiones diplomáticas para su liberación', in M. Tietz & D. Briesemeister (eds.), *Los jesuitas españoles expulsos: su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 133-168.

266. H. Karner & W. Telesko (eds.), *Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert,* Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003, 282 p.

267. F. Schaffenrath, 'Franziskanische Kolosse und Jesuitische Neue Welten. Bekehrung Köningin Christines von Schweden in Innsbruck 1655 - die lateinischen Quellen aus Tirol', *Neulateinisches Jahrbuch* 6 (2004), 203-223.

268. D. Schauwecker, 'Der standhafte Eifer im Khristenthume - Ein Japonesenspiel von F. Reichssiegel (Text) und M. Haydn (Musik) nach dem Jesuitendramen-Repertoire zu Takayama Ukon und Titus von Bungo, auf der Salzburger Benediktiner-Bühne im Jahr 1774', in *Die Deutsche Literatur. Kansai Universität. Gesellschaft für Germanistik* 48 (2004), 191-243; 49 (2005), 285-353.

269. P. Shore, 'Baroque drama in Jesuit schools of central Europe, 1700-1773', *History of Universities* 20 (2005), 146-179.

270. Z. Drobnénová, 'Kultúrna spolupráca univerzit v Štajerskom Hradci a v Trnava' [University cultural collaboration in Graz and in Trnava], in *Fons Tyrnaviensus II,* Trnava, Trnavská univerzitna, 2007, 75-85.

271. P. Schicht & W. Telesko, 'Die ehemalige Jesuitenkirche am Hof in Wien. Zu den neu entdeckten Stuck- und Malereiresten der frühbarocken Ausstattung', *Österreichsiche Zeitschrift für Kunst- und Denkmalpflege* 61 (2007), 535-553.

272. B. Löcher, *Das österreichische Feldkirch und seine Jesuitenkollegien "St. Nikolaus" und "Stella Matutina": Höheres Bildungswesen und Baugeschichte im historischen Kontext 1649 bis 1979,* Frankfurt/M., Peter Lang, 2008, 529 p.

Belgium

See also 233, 235.

273. J. Snaet, 'A case study: Rubens Palazzi di Genova and the Jesuit churches of Antwerp and Brussels', in P. Lombaerde (ed.), *The reception of P.P. Rubens's Palazzi di Genova during the 17th century in Europe: Questions and problems,* Turnhout, Brepols Publishers, 2002, 161-182.

274. H. Callewier, 'Onderwijs en apostolaat in het jezuïetencollege van Kortrijk 1584-1773', *De Leiegouw* 48 (2006), 247-265.

275. R. Godding, 'I Bollandisti e il dossier agiografico di San Gennaro', *Campania Sacra* 37 (2006), 37-55.

276. J. Gerits, 'Het soortgelijk gewicht van de Nederlandse literatuur in Streven, cultureel maatschappelijk maandblad, in de periode 1970-1980', in E. Brems a.o. (red.), *Achter de verhalen. Over de Nederlandse literatuur van de twintigste eeuw,* Leuven, Peeters, 2007, 122-132.

277. L. Ragazzini, 'Rappresentare la memoria: Una vision emblematica dell'eucarestia nelle Affixiones del collegio gesuitico di Bruxelles (1631)', *Rivista di Storia e Letterature Religiosa* 43 (2007), 31-67.

278. R. Fabri, 'Light and measurement. A theoretical and symbolical approach of the St Ignatius church in Antwerp', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 125-140.

279. R. Fabri & P. Lombaerde, 'Architectural treatises, books and prints in the libraries of the Jesuits in Antwerp', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 187-200.

280. N. Golvers, 'De betrekkingen tussen de Zuidelijke Nederlanden en de Chinamissie in de 17de en 18de eeuw: Enkele Brugse connecties', *Verbiest-Koerier* 20 (maart 2008), 13-15.

281. N. Golvers, 'Vergeten brieven van de China-jezuïeten (1718-1725) in het Universiteitsarchief', *Ex Officina. Nieuwsbrief van de vrienden van de universiteitsbibliotheek* 21/1 (2008), 2-3.

282. A. Guiderdoni-Bruslé, 'Hout draaien en zielen op een draaibank bewerken: de emblematische wipdraaibank van het jezuïetencollege van Antwerpen (1627)', in L. Knapen en L. Kenis (eds.), *Hout in boeken, houten boeken en de fraaye konst van houtdraayen,* Leuven, Maurits Sabbebibliotheek etc., 2008, 214-230.

283. B. Haeger, 'The façade of the Jesuit church in Antwerp: Representing the Church militant and triumphant', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 97-124.

284. L.E. Lock, 'Rubens and the sculpture and marble decoration', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 155-174.

285. P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 266 p.

286. P. Lombaerde, 'The façade and the towers of the Jesuit church in the urban landscape of Antwerp during the seventeenth century', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 77-95.

287. P. Lombaerde, 'The temple of Solomon. Its interpretation by the Jesuit fathers during the early seventeenth century and its architectural reception in the Low Countries', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 201-211.

288. D. Misonne, 'Bollandistes et Bénédictins pendant quatre siècles. À propos d'un livre récent', *Revue Bénédictine* 118 (2008), 355-373.

289. N. Poppe, 'The phenomenon of day-light in the interior of the Antwerp Jesuit church: Towards a new interpretation', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 141-153.

290. G. Proot, *Het schooltoneel van de jezuïeten in de Provincia Flandro-Belgica tijdens het ancien régime (1575-1773),* Antwerpen, 2008, 472 p., with CD-ROM.

291. G. Proot, 'Gebruikssporen in programmaboekjes voor het collegetoneel van de jezuïeten in de Provincia Flandro-Belgica (1575-1773)', *Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis* 15 (2008), 71-91.

292. G. Proot & L. Egghe, 'Estimating editions on the basis of survivals: Printed programmes of Jesuit plays in the Provincia Flandro-Belgica before 1773, with a note on the "bookhistorical law"', *Papers of the Bibliographical Society of America* 102 (2008), 149-174.

293. L. Roggen, 'De contrareformatie als muze voor Zuid-Nederlandse jezuïetenauteurs', *Nederlandse Letterkunde* 13 (2008), 115-123.

294. B. Timmermans, 'The chapel of the Houtappel family and the privatization of the church in seventeenth-century Antwerp', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 175-186.

Czech Republic

295. O. Kašpar, 'Jezuité z Čech a Moravy v Dolní Kalifornii [I]' (Jesuits from Bohemia and Moravia in Lower Califonia), *Katolický týdeník* 12/6 (2001), 5-5 (sic).

296. O. Kašpar, 'Kamenné misie českých jezuitů v Dolní Kalifornii' [Stone missions of Czech Jesuits in Lower California], *Kámen* 8 (2002), 83-87.

297. O. Kašpar a.o., *Jezuité z České provincie a jejich díla ze 17. a 18. století ve Španělsku, Mexiku a na Filipinách* [Jesuits of the Czech province and their works from the 17th and 18th centuries in Spain, México and the Philippines], Praha: s.n., 2006, 62 p.

298. O. Kašpar a.o., *Bibliografie k působení jezuitů z České provincie TJ ve španělském a portugalském zámoří v 16. a 17. století* [Bibliography of works of Czech province´s Jesuits in Spanish and Portuguese overseas in the 16th and 17th centuries], Praha, no publ., 2006, 26 p.

France

See also 145, 472.

299. A.M. Aitken a.o., 'Naissance en France d'une famille ignatienne', *Christus* 54 (2007), 109-112.

300. Z. Bai, *Les voyageurs français en Chine aux XVIIe et XVIIIe siècles,* Paris, L'Harmattan, 2007, 417 p.

301. N. Berton, 'Le Ludus pastoralis (1734), une source inédite et complète pour le collège jésuite de Metz', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 229-239.

302. J.D. Burson, 'Abdication of legitimate heirs. The use and abuse of Locke in the Jesuit "Journal de Trévoux" and the origins of Counter-Enlightenment, 1737-1767', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 7* (2007), 297-325, 341-342.

303. M.C. Canova-Green, 'Scènes jésuites du mariage de Louis XVI et de l'Infante Marie-Thérèse d'Autriche', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 287-300.

304. C. Cessac, 'Tragédie latine et tragédie en musique au collège Louis-le-Grand de Paris. L'exemple de Saül et David et Jonathas (1688)', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 203-213.

305. J.M. Civardi, 'La Défaite du Solécisme par Despautère. Grammaire latine et théâtre jésuite', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 137-148.

306. C. von Collani, 'The first encounter of the West with the Yijing. Introduction to and edition of letters and Latin translations by French Jesuits from the 18th century', *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies* 55 (2007), 227-387.

307. M. Demeilliez, 'Le Triomphe de la modération. Les ballets au collège d'Harcourt', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 215-228.

308. J.P. Grosperrin, 'Idoménée jésuite, ou le sacrifice en scène', in A.Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 151-171.

309. T. Hansen, *Implantation des jésuites dans les îles de l'Océan Indien,* Saint-Denis de la Réunion, Archives de la Résidence du Sacré Coeur, 2007, 68 p.

310. N. Lecomte, 'Les interprètes des ballets dansés au collège Louis-le-Grand de 1684 à 1699', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 113-136.

311. B. Michel, 'Le collège des jésuites de Toulouse et la vie musicale toulousaine de la fin du XVIIe siècle à 1762', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 271-285.

312. F. Pélisson-Karro, 'L'Histoire tragique de la pucelle de Dom-Rémv, aultrement d'Orléans, première pièce du Répertoire du théâtre des jésuites en France avant 1762 dans les collections de la BnF', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 241-251.

313. J.M. Valentin, 'Collège royal, collège épiscopal. Strasbourg et la pratique du théâtre de 1681 à 1765', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 301-313.

314. B. Van Wymeersch, 'L'enseignement de la théorie musicale dans les collèges jésuites au XVIIe siècle', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 101-112.

315. T. Worcester, 'Jesuit dependence on the French monarchy', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 104-119.

Germany

See also 160, 186, 194, 384.

316. S. Krump, *In scenam datus est cum plausu. Das Theater der Jesuiten in Passau (1612-1773),* 2 vols., Berlin,Weidler, 2000, 290, 409 p.

317. M.F. Feldkamp, 'Die Jesuiten am Gymnasium Carolinum in Osnabrück: 1624-1633 und 1654-1773/74', in R. Unnerstall & H. Mannigel (eds.), *Gymnasium Carolinum,* Osnabrück, Fromm, 2004, 33-63.

318. A. Köb, *Universitäts- und Marktkirche Paderborn: Ehemalige Jesuitenkirche St. Franz Xaver und ehemaliges Jesuitenkolleg,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2005, 23 p.

319. W. Kühlmann, 'Religiöse Affektmodellierung. Die heroische Versepistel als Typus der jesuitischen Erbauungsliteratur in Deutschland', in A. Solbach (ed.), *Aedificatio. Erbauung im interkulturellen Kontext in der Frühen Neuzeit,* Tübingen, Niemeyer, 2005, 143-155.

320. M. Müller, 'Bayerns Tor nach Übersee. Das Missionsnoviziat der Jesuiten in Landsberg am Lech im 18. Jahrhundert', in K. Amann a.o. (eds.), *Bayern und Europa. Festschrift für Peter Claus Hartmann zum 65. Geburtstag,* Frankfurt am Main / Oxford, Lang, 2005, 169-184.

321. C. Nebgen, '"...dahin zillet mein verlangen und begierd." Epistolae Indipetarum der Deutschen Assistenz SJ als Quellengattung', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung - Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 67-97.

322. C. Plath, 'Die Jesuiten als Faktor der konfessionellen Polarisierung im Hochstift Hildesheim', *Jahrbuch für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim* 74 (2006), 243-274.

323. H.J. Brandt & K. Hengst, 'Jesuiten in Paderborn, Falkenhagen, Büren und Warburg', in their *Geschichte des Erzbistums Paderborn. II. Das Bistum Paderborn von der Reformation bis zur Säkularisation 1532-1802/21,* Paderborn, Bonifatius, 2007, 290-291.

324. P. Foresta, 'Per una storia economica della Compagnia di Gesù nell'impero tedesco in età moderna : ipotesi di ricerca', in R. Di Pietra & F. Landi (eds.), *Clero, economia e contabilità in Europa: tra medioevo ed età contemporanea,* Roma, Carocci, 2007, 283-296.

325. W. Frühwald, 'Jesuiten in der deutschen Literatur: Bilder und Gegenbilder', *Stimmen der Zeit* 225 (2007), 330-340.

326. D. Grypa, 'Die Bibliothekare der Gesellschaft Jesu in Oberdeutschland', in H. Flachenecker & D. Grypa (eds.), *Schule, Universität und Bildung,* Regensburg, Pustet, 2007, 91-162.

327. P. Häger & K. Schatz, 'Fuldaer Widerstand. Neue Erkenntnisse zur Gründungsgeschichte der Jesuitenhochschule Sankt Georgen in Frankfurt 1919 bis 1926', *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 3 (2007), 63-92.

328. F. Rädle, 'Doktrin und Komik: Das Jesuitentheater und der Konstanzer "Thomas Becket" von 1626', in C. Nix a.o. (eds.), *Hier wird gespielt! 400 Jahre Theater Konstanz,* Konstanz, Theater der Zeit, 2007, 38-45.

329. L. Altmann, 'Ein bayerischer Escorial: Der Baukomplex um St. Michael', in his *Streifzüge durch Münchens Kunstgeschichte,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2008, 53-59.

330. U. Glüsenkamp, *Das Schicksal der Jesuiten aus Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755-1809)*, Münster, Aschendorff, 2008, 295 p.

331. H. Molitor, 'Die Jesuiten', in his *Das Erzbistum Köln im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1515-1688)*, Köln, Bachem, 2008, 595-604.

332. P. Weinmann, 'Exerzitien im Bistum Trier – Die Anfänge in Leutesdorf', *Der Rufer* 6 (2008), 16-18.

Greece

333. W. Puchner, 'Jesuit theatre on the islands of the Aegean sea', *Journal of Modern Greek Studies* 21 (2003), 207-222.

Hungary

See also 200, 359.

334. G. Farkas, *A KALOT Mozgalom és népfőiskolái* [The KALOT Movement and its academies], [Budapest], Kerkai Jenő Egyházszociológiai Intézet, 2000, 192 p.

335. I. Gallai, 'Jezsuita rendházból kollégium' [From Jesuit monastery college], in *A 10 éves Szent Imre Plébánia jubileumi évkönyve* [Jubilee yearbook of the 10 years of the parish of Saint Emeric], Kaposvár, Szent Imre Alapítvány, 2000, 3-8.

336. I. Grabarits, *A kalocsai ásványgyűjtemény* [The mineral collection of Kalocsa], Kalocsa, Kalocsai Múzeum, 2000, 45 p.

337. P. Miklós, 'A szegedi hittudományi főiskola szervezése. 1930' [The organization of the theological academy of Szeged in 1930], *Szegedi műhely* 41 (2002), 127-136.

338. A. Horváth, 'A *Magyar Kultúra.* Egy kis sajtótörténeti vizsgálódás' [The periodical review Magyar Kultúra. A little press historical research], *Távlatok* 61 (2003), 443-452.

339. A. Józsa- D. Józsa, 'A soproni volt jezsuita konviktus helyreállítása és bővítése' [The reconstruction and enlargement of the former Jesuit college in Sopron], *Magyar építőipar* 53 (2003), 179-190.

340. A. Molnár, 'Jezsuiták a hódolt Pécsett (1611-1686)' [Jesuits in Pécs occupied by the Turks], in his *A katolikus Egyház a hódolt Dunántúlon* [The Catholic Church in Transdanubia occupied by the Turks], Budapest, METEM, 2003, 10-120.

341. A. Molnár, 'Jezsuita missziók a veszprémi püspökség hódolt részein' [Jesuit mission in the territory of the Veszprém diocese, occupied by the Turks], in his *A katolikus Egyház a hódolt Dunántúlon* [The Catholic Church in Transdanubia

occupied by the Turks], Budapest, METEM, 2003, 121-166.

342. E. Prakfalvi, 'Jézus Szíve templom' [The church of the Sacred Heart], in his *Római katolikus templomok az egyesített fővárosban* [Roman Catholic churches the in united capital], Budapest, Városháza, 2003, 9-14.

343. I. Sulyok, 'A jezsuiták Székesfehérváron és Fejér megyében a XVIII. században' [The Jesuits in Székesfehérvár and Fejér County in the 18th century], *Laudatio et salutatio* (2004), 337-334.

344. L. Velledits, 'Későreneszánsz famennyezetek restaurálása az egykori jezsuita konviktusban' [The restauration of the late Renaissance wood-ceiling in the former Jesuit convict], *Várhely* 2 (2004), 118-123.

345. *Kalot-Kerkai Évkönyv 1904-2004* [Yearbook of Kalot-Kerkai, 1904-2004], Budapest, KALOT, 2004, 236 p.

346. K. Kim-Szacsvai, 'Zur Bedeutung der Musikpflege bei den ungarischen Jesuiten bis zur Aufhebung des Ordens', in F.W. Riedel (ed.), *Kirchenmusik zwischen Säkularisation und Restauration,* Sinzig, Studio, 2006, 108-113.

347. K. Czibula, 'A jezsuiták szerepe az európai klasszicista dramaturgiai hagyomány magyarországi elterjedésében' [The role of the Jesuits in spreading the European dramaturgical tradition in Hungary], in A. Molnár a.o. (eds.), *Historicus Societatis Iesu. Szilas László emlékkönyv,* Budapest, METEM, 2007, 332-342.

348. P. Horváthy & G. Németh, 'A jezsuita kozmográfia emlékei a zirci könyvtárban' [The memories of Jesuit cosmography in the library of Zirc], *Magyar Tudomány* 167 (2007), 1034-1049.

349. I. Lente, 'A győri Szent Ignác bencés –egykori jezsuita- barokk templom szentélye, főhajója, karzata fa- és stukkóberendezéseinek restaurálása (2002-2006)' [The restauration of the former Jesuit, now Benedictine, Ignatius Baroque church (2002-2006)]', *Műemlékvédelem* 51 (2007), 145-146.

350. A. Molnár, 'Le début et la première decennie de la mission jésuite dans la Hongrie occupée (1612-1622)', in his *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie Ottomane 1572-1647,* Rome / Budapest, Bibliotheca Academiae Hungariae [etc.], 2007, 141-175.

351. A. Molnár, 'Tolna megye 300 évvel ezelőtt – egy jezsuita szerzetes szemével' [Tolna Country 300 years ago – in the eyes of a Jesuit], in T. Fedeles a.o., *A pécsi egyházmegye vonzásában ünnepi tanulmányok Timar György tiszteletére* [In the attraction of the diocese of Pécs], Budapest, METEM, 2007, 225–231.

Ireland

See also 468.

352. J. Harr, *El cuadro perdido. En busca de una obra maestro de Caravaggio,* Barcelona, Ediciones Península, 2008, 299 p.

Italy

353. F. Motta, 'La politica degli istanti ultimi. Morte, santità, autorità nella letteratura gesuitica del secolo XVII', *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 13 (2000), 217-273.

354. C. Franceschini, 'Los scholares son cosa de su excelentia, como lo es toda la Compañia: Eleonora di Toledo and the Jesuits', in K. Eisenbichler (ed.), *The cultural world of Eleonora di Toledo: Duchess of Florence and Siena,* Aldershot, Ashgate, 2004, 181-206.

355. M. Frighi, *La chiesa del Gesù di Ferrara,* Venezia, Università IUAV, 2006, 147 p.

356. L. Biondo a.o. (ed.), *Le parole del legno: il restauro dell'armadio ligneo della chiesa del Collegio di Trapani,* [Trapani], Fondazione Banca Sicula / Palermo, Kalós, 2007, 131 p.

357. C. Fedele a.o., 'La biblioteca del collegio dei gesuiti di Trento', in *Pubblicazioni e manoscritti conservati nelle biblioteche trentine. Catalogo. Vol. II. Edizioni sec. XV-XVIII (Phoebus-Zyll). Manoscritti. Indici,* Trento, Provincia autonoma di Trento, 2007, 608-1283.

358. S. Franchi, 'Allegorie musicali gesuitiche. Le odi latine per laurea al Collegio Romano', in *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik,* Laaber, Laaber Verlag, 2007, 281-354.

359. A. Molnár, 'A római magyar iskola (Magyar jezsuita történészek Rómában 1950 után)' [The Hungarian School of Rome (Hungarian Jesuit Historians in Rome)], in A. Molnár a.o. (eds.), *Historicus Societatis Iesu. Szilas László emlékkönyv,* Budapest, METEM, 2007, 45-70.

360. J.M. Valentin, 'Diffusion et adaptation des écrits politiques des jésuites italiens et espagnols dans le Saint Empire entre 1591 et 1638', *Dix-septième siècle* 237 (2007), 729-738.

361. A. Actis Caporale a.o., *La Compagnia di Gesù a Casale e nel Monferrato dai Gonzaga ai Savoia: nuovi studi e ricerche,* Torino, Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti, 2008, 176 p.

362. F. Angelini, 'Il teatro dei Gesuiti nel teatro del Seicento', in M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tucci S.J. Un gesuita tra la Sicilia e Roma nell'epoca della Controriforma,* Montforte S. Giorgio, Associazione Culturali Noialtri, 2008, 15-22.

363. M. Ballester, *40 anni di storia del Collegio del Gesù,* Roma, Collegio Internazionale del Gesù, 2008, 139 p.

364. G. Isgrò, 'Gli esordi del teatro gesuitico in Sicilia. Dal dialogo drammatico alla festa barocca', in M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tucci S.J. Un gesuita tra la Sicilia e Roma nell'epoca della Controriforma*, Monforte S. Giorgio, Associazione Culturale Noialtri, 2008, 32-60.

365. P.V. Murphy, 'Jesuit Rome and Italy', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 71-87.

366. M. Sacco Messineo, 'Il teatro gesuitico in Sicilia', in M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tucci S.J. Un gesuita tra la Sicilia e Roma nell'epoca della Controriforma,* Monforte S. Giorgio, Associazione Culturale Noialtri, 2008, 23-31.

367. G. Sale, 'La libertà religiosa nei projetti di costitutizione redatti dalla "Civiltà Cattolica', *La Civiltà Cattolica* 159 (2008), 3-13.

368. M. Viglione & I. Pedretti, *Catalogo degli incunaboli della Biblioteca della Pontificia Università Gregoriana,* Roma, Homolegens, 2008, 114 p.

Lithuania

369. R. Darowski, 'Philosophy of the Jesuits in Lithuania since the 16th until the 18th century', *Forum philosophicum* 12 (2007), 323-332.

Luxemburg

370. J. Reisdorfer, 'Dramata festiva mixta musica: Étude sur le théâtre des Jésuites au Collège de Luxembourg', in J. Birsens (ed.), *400 Joer Kolléisch. Vol. I: Du collège jésuite au collège municipal: 1603 – 1815,* Luxembourg, Éd. Saint-Paul, 2003, 173-186.

371. J. Reisdorfer, 'Dramata festiva mixta musica: remarques sur le théâtre des jésuites au Collège de Luxembourg', in E. Bertolaja & J.N. Robert (eds.), *Actes du Colloque international "Humanités et Humanisme dans la cité des Trévires",* Paris, Union Latine, 2004, 91-99.

The Netherlands

372. M. Hell, "Ten gunste van de eer van de koning en het zielenheil'. Haagse ambassadekapellen en Franse religieuze diplomatie (1608-1651)', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 120 (2007), 40-59.

373. S. Leefsma, 'Onbekend maakt onbemind. De bibliotheek van de Boekmanstichting', in R. Koot e.a. (red.), *Kunstbibliotheken in Nederland. Tien korte schetsen,* Leiden, Primavera Pers, 2007, 130-141.

374. P. Begheyn, 'Johannes Vermeer en de jezuïeten te Delft', *Oud Holland* 121 (2008), p. 40-55.

375. T. Breuls & P. Houben, *De jezuïetenberg,* Maastricht, Stichting Historische Reeks Maastricht, 2008, 64 p.

376. M. Derks, 'Modesty and excellence: Gender and sports culture in Dutch Catholic schooling, 1900-40', *Gender & History* 20 (2008), 8-26.

377. P.J. Margry & C. Caspers, *101 bedevaartsplaatsen in Nederland*, Amsterdam, Bert Bakker, 2008.

See: 'Haastrecht, O.L.V. ter Weghe', 203-210; 'Nijmegen, De Zwarte Madonna van Nijmegen', 338-340.

378. A.F.C.M. Wolf, 'Bij de sloop van het St. Canisiuscollege', *Nijmeegs Katern* 22 (2008), 66-71.

Poland

See also 404.

379. R. Danieluk, 'La missione segreta dei gesuiti fra gli uniati di Podlachia (1878-1904)', *AHSI* 77 (2008), 93-113.

380. S. Obirek, 'Jesuits in Poland and eastern Europe', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits*, Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 136-150.

Portugal

See also 148.

381. A. Lopes, *D. Pedro Mascarenhas, introdutor da Companhia de Jesus em Portugal*, Braga, Apostolado da Oração, 2003, 175 p.

382. F. Martins, 'Culto e devoções das igrejas dos Jesuítas em Portugal', in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII, espiritualidade e cultura*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras do Porto [etc.], 2005, 89-117.

383. A. Lopes, 'Loucas relaçoes entre Clemente XIV e Pombal sobre a extinção da Companhia de Jesus', *Lusitania Sacra* 18 (2006), 485-503.

384. I. Fernández Arillaga & M. García Arenas, 'Jesuitas alemanes en las misiones de Portugal: expulsion, confinamiento y escritos', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 231-261.

385. N. Golvers, 'Jesuit Indipetae. Mathematical teaching and mathematical books at the Colégio das Artes in Coimbra in the 2nd half of the 17th century', *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* 14 (2007), 21-42.

386. H. Leitão, *A Ciência na "Aula da Esfera": no colégio de Santo Antão 1590-1759*, Lisboa, Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de são Francisco Xavier, 2007, 109 p.

387. R. Amaral, 'Programa emblemático do recebimento das santas relíquias na igreja de S. Roque, em Lisboa (1588)', in C. Chaparro a.o. (eds.), *Actas del V Congreso Internacional de la Sociedad Española de Emblemática Paisajes Emblemáticos: la construcción de la imagen simbólica en Europa y América,* Cáceres, Junta de Extremadura, 2008, 317-339.

388. J.E. Franco, *Le mythe jesuite: au Portugal, au Brésil, en Orient et en Europe (XVI-XX siècles),* Paris, Centre de Recherches Historiques. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales [etc.], 2008, 840 p.

389. L. Saraiva, 'The Jesuit mathematicians of the Portuguese Assistancy and the Portuguese historians of mathematics (1819–1940)', in L. Saraiva & C. Jami (eds.), *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773). History of mathematical sciences: Portugal and East Asia, III,* Singapore, World Scientific, 2008, 1-32.

Romania

390. I. Varga, 'A kolozsvári jezsuita színjátszás' [The Jesuit theater of Cluj], in J. Demeter, *A magyar színház születése* [The birth of the Hungarian theatre], Miskolc, Miskolci Egy. K., 2000, 189-199.

391. P. Erdősi, 'Fejedelem, udvar és a jezsuiták az 1588-as medgyesi országgyűlésen' [The reigning prince, the court, and the Jesuits at the diet of Medgyes in 1588], *Jelenkor* 44 (2002), 573-558.

392. P. Shore, 'Fragmentum annuarium collegii Societatis Iesu Claudiopolitani. The account of a Jesuit mission in Transsylvania, 1659-1662', *Reformation & Renaissance Review* 8 (2006), 83-106.

393. I. Kilián, 'Színjátékszerű elemek a nagyváradi jezsuiták liturgiájában' [Theatrical elements in the liturgy of the Jesuits in Nagyvárad (Oradea)], in A. Molnár a.o. (eds.), *Historicus Societatis Iesu. Szilas László emlékkönyv,* Budapest, METEM, 2007, 311-321.

394. V. Rus, *Operarii in vinea domini: misionarii iezuiți în Transilvania, Banat şi Partium (1579-1715). Vol. 1. Tablouri istorice şi spirituale,* Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007, 454 p.

395. Z. Seebergi Sasváry, *Jezsuiták Nagyszebenben* [Jesuits in Sibiu], Budapest, Szerzői kiadás, 2007, 52 p.

Scandinavia

396. G. Diederich (ed.), 'Europäische Bildung und katholische Spiritualität in der Diaspora. Zum Wirken der Jesuiten in den Nordischen Missionen', in U. Bleyenberg, *Leben mit der Bibel in vier Jahrhunderten,* Schwerin, Heinrich-Theissing-Institut, 2005, 168-178.

Slovakia

See also 176, 270, 295.

397. J.V. Ecsedy, 'A pozsonyi jezsuita kollégiumi nyomda (1623-1652)' [The Jesuit college press in Bratislava], in *OSZK Évkönyv,* Budapest, Országos Széchenyi Könyvtár, 2000, 371-403.

398. T. Gáspár, 'Háromszázötven éves a komáromi gimnázium' [350 years of grammar school in Komarno], *Honismeret* 28 (2000), 23-32.

399. N. Griffin, 'Többnyelvűség a korai jezsuita színpadon' [Polyglottism in early Jesuit theater], in J. Demeter, *A magyar színház születése* [The birth of the Hungarian theatre], Miskolc, Miskolci Egy. K., 2000, 271-280.

400. L. Kacic, 'Musiker bei den Tyrnauer Jesuiten im 18. Jahrhundert', *Studia musicologica Academiae Scientiorum Hungaricae* 41 (2000), 177-198.

401. G. Staud, 'Színház a pozsonyi jezsuita templomban' [Theatre in Jesuit church of Bratislava], in J. Demeter, *A magyar színház születése* [The birth of the Hungarian theatre], Miskolc, Miskolci Egy. K., 2000, 215-220.

402. I. Chalupecký, 'Spoločnost' Ježišova a jej podiel na katolickej reforme' [The participation of the Society of Jesus in Catholic reform], *Viera a život* 11/2 (2001) 2-10.

403. G.F. Farkas, *A nagyszombati egyetemi könyvtár az alapításkor* [The foundation of the university library of Trnava], Budapest-Szeged, OSZK-Scriptum, 2001, 258 p.

404. H. Rucinski, 'Górna Orawa w opinii misji jezuickej z Krakowa w poczatkach XVIII. wieku' [Upper Orava in the opinion of the Jesuit mission at Kraków in the beginning of the 18th century], *Historické stúdie* 41 (2001), 133-149.

405. L. Szilas, 'Kassai vértanúk – európai szentek [Martyrs of Kosice - Europeans saints], *Miscellanea Ecclesiae Strigoniensis* (2001), 155-160.

406. L. Kačic, 'Slovensky texty v hudobnej zbierke trenčianskych jezuitov a piaristov' [Slovak texts in the music collections of the Jesuits and Piarists in Trenčin], *Kniha 2001-2002.* Martin, Slovenská národna knižnica, 2002, 410-414.

407. L. Kačic, 'Jesuiten in der slowakischen Musikgeschichte', in *Dolarjev zbornik,* Ljubljana, Ed. Edo Skulj, 2002, 105-120.

408. J.M. Kiss & J. Varga, *A Nagyszombati Egyetem fokozatot szerzett hallgatói* [Students graduated at the university of Trnava], Budapest, 2002, 418 p.

409. S. Kopecký, 'Lekárská fakulta Trnavskej univerzity 1769-1777' [The medical faculty of the university of Trnava, 1679-1777], *Studia Historica Tyrnaviensia I,* Trnava, Trnavská univerzita, 2002, 37-47.

410. R. Marsina, 'Filozofická fakulta Trnavskej univerzity Petra Pázmaňa 1635-

1777' [The philosophical faculty of the Peter Pazmany University of Trnava, 1635-1777], *Studia Historica Tyrnaviensia I*, Trnava, Trnavská univerzita, 2002, 25-35.

411. H. Radváni, 'Založenie kníhtlačiarne Trnavskej univerzity' [The foundation of the printing house of the university of Trnava], *Viera a život* 12 (2002), 150-152.

412. H. Radváni, 'Institucionálna báza Trnavskej univerzity 1635-1777' [The institutional basis of the university of Trnava, 1635-1777], *Studia Historica Tyrnaviensia I*, Trnava, Trnavská univerzita, 2002, 71-81.

413. J. Šimončič, 'Trnavská univerzita a mesto a Europa' [The university of Trnava and the city and Europe], in *Studia Historica Tyrnaviensia* 1 (2002), 17-23.

414. J. Šimončič & D. Skoviera, *Trnavská univerzita (1635-1998) v dokumentoch* [The university of Trnava in documents], Trnava, Trnavská univerzita, 2002, 312 p.

415. P. Matuliak, 'Jezuitské gymnázium v Banskej Bystrici' [The Jesuit grammar school in Banská Bystrica], *Acta historica Novosolinsia* 6 (2003), 13-24.

416. J. Šimončič, 'Začiatky jezuitov v Trnave boli vel'mi tazké' [The very difficult start of the Jesuits in Trnava], *Fakty* 2 (2003), 36-38.

417. J. Badurík, 'Miesto Trnavskej univerzity (1635-1777) v rozvíjanivzdelanie a kultúry na Slovensku' [The place of the university of Trnava (1635-1777) in the development and culture in Slovakia], *Studia Academica Slovaca* 34 (2005), 331-346.

418. L. Bernát, 'Studenti jezuitského gymnázia v Trenčine vo svetle školskej matriky z rokov 1655-1775' [The students of Jesuit grammar-school in Trenčin according to the school registers from 1655 to 1775], *Genealogicko-heraldicky hlas* 15/3 (2005), 9-17.

419. K. Ďurček, 'Rehol'né slovenské gymnázium jezuitov v Bratislave (1938-1945)' [The clerical Slovak grammar school of the Jesuits in Bratislava (1938-1945)], in *Život a dielo P. Valéra Aurela Zamarského SJ*, Bratislava, Teologická fakulta TU, 2005, 29-37.

420. Z. Dzurňáková, 'Emblémy v edukačno-vzdelávacej činnosti trnavských jezuitov' [Emblems in the educational activities of the Jesuits in Trnava], *Sambucus* (2005), 195-205.

421. E. Frimmová, 'Založenie jezuitského kolégia a knažšského seminára v Trnave v 17. storoci' [The foundation of the Jesuit college and Clerical Seminary in Trnava in the 17th century], *Kniha* (2005), 14-31.

422. L. Gaál, 'A jezsuita kollégium és Pázmány Péter Vágsellyén' [The Jesuit college at Šal'a], *Szülőföldünk* 2/17 (2005), 30-33.

423. Z. Dzurňáková, 'Jezuiti v Trnave' [Jesuits in Trnava], *Historická revue* 17 (2006) 7-8, 6-11.

424. S. Eliáš, 'Košická univerzita' [The university of Košice], in *Jezuitské školstvo včera a dnes* [Jesuit education yesterday and today], Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 121-128.

425. L. Kačic, 'Jezuitská školská hra a hudba na Slovensku v 17.-18. storočí' [Jesuit schoolplays and music in Sovakia in 17th-18th century], in *Jezuitské školstvo včera a dnes* [Jesuit education yesterday and today], Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 175-188.

426. M. Kvasnicová, 'Architechonicko-historický a umeleckohistoro výskum uličného krídla bývalej rezidencie jezuitov v Komárne' [Architectural-historical and arthistorical research of the street-wing of the former Jesuit residence in Komarno], *Monumentorum tutela.* Bratislava, Pamiatkovej úrad Slovenskej rebubliky, 2006, 131-144.

427. R. Marsina, 'Noviciát Spoločnosti Ježišovej pre Uhorsko v Trenčine (1655-1772)' [The noviciate of the Society of Jesus for Hungary in Trenčin (1655-1772)], in *Jezuitské školstvo včera a dnes* [Jesuit education yesterday and today], Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 161-165.

428. H. Radváni, *Jezuitská a univerzitná knižnica v Trnave* ['The Jesuit and university library in Trnava], Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 96 p.

429. H. Radváni, 'Knižnica a tlačiaren Trnavskej univerzity' [The library and press of the university of Trnava], in *Jezuitské školstvo včera a dnes* [Jesuit education yesterday and today], Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 95-113.

430. J. Šimončič, 'Školstvo Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561-1773' [The education of the Society of Jesus in Slovakia, 1561-1773], in *Jezuitské školstvo včera a dnes* [Jesuit education yesterday and today], Trnava, Trnavská univerzita, 2006, 37-62.

431. D. Zacharová: Baroková mal'ba v klástore trinitárov v Trnava. [Baroque painting in Jesuit church in Trnava] *Pamiatký a múzea* 56 (2007) 1, 1335-1353.

432. J. Šimončič: Pritomnost' Spoločnosti Ježišovej na území dnesnej diecézy banskobystrickej. [Presence of Society of Jesus in today's territorry of Banská Bystrica diocese]. *Fons tyrnaviensis II.* Trnava, Trnavská univerzitna, 2007, 86-93.

Spain

See also 182, 209, 297, 360.

433. J.M. Gómez-Moreno Calera, 'Fiesta y propaganda en la Granada Barroca: Celebraciones en el Colegio de los jesuitas durante el siglo XVII', *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada* 32 (2001), 209-227.

434. W. Soto Artuñedo, 'El Campus "Teatinos", una huerta de los jesuitas en la Edad Moderna', *Isla de Arriarán* 17 (2001), 257-279.

435. M.A. López Arandia, 'Apariciones y milagros en el colegio de San Eufrasio de la Compañía de Jesús de Jaén', *El Toro de Caña* 9 (2002), 523-547.

436. C.I. Ramírez González, 'Los Jesuitas o la competencia lectiva', in her *La Universidad de Salamanca en el siglo XVI : corporación académica y poderes eclesiásticos,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, 71-93.

437. I. Arranz Roa, 'El Colegio de Santiago de Arévalo (1579-1767)', in J. Vergara Ciordia (ed.), *Estudios sobre la Compañia de Jesús,* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, 559-621.

438. I. Arranz Roa, 'Las Casas Profesas de la Compañia de Jesús. Centros de actividad apostólica y social. La Casa Profesa de Valladolid y Colegio de San Ignacio (1545-1767)', *Cuadernos de Historia Moderna* 28 (2003), 125-163.

439. S. Hernández González, 'Noticias en torno a la suppression de la Compañía de Jesús en Carmona (1767) y la dispersión de su patrimonio artístico', in M. González Jiménez (ed.), *III Congreso de Historia de Carmona. Carmona en la Edad Moderna,* Carmona, Universidad de Sevilla [etc.], 2003, 307-314.

440. S. Hernández González, 'Noticias en torno al establecimiento y suppresión de la Compañía de Jesús en Morón de la Frontera: Vicisitudes de su patrimonioo artístico (ss. XVII-XX)', *Actas de las V Jornadas de Temas Moronenses,* Morón de la Frontera, Fundación Fernando Villalón, 2003, 161-175.

441. F. Sánchez Barba, 'La bibliotheca del colegio jesuita de Tudela en la Edad Moderna', in J. Vergara Ciordia (ed.), *Estudios sobre la Compañia de Jesús,* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, 423-517.

442. W. Soto Artuñedo, 'Enseñanzas impartidas en el Colegio de los Jesuitas de Málaga (1572-1767)', in J. Vergara Ciordia (ed.), *Estudios sobre la Compañia de Jesús,* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, 15-58.

443. L. Torres, 'Encuentros de culturas (religiosa y profana) y desencuentro de civilizaciones (cristianismo tradicional contra el Islam y el protestantismo) en una relación de fiestas granadinas "carnavalescas" a la beatificación del B. P. Ignacio de Loyola (1610)', in A. Paba & G. Andrés Renales, *Encuentro de civilizaciones (1500-1700). Informar, narrar, celebrar,* Alcalá, Universidad de Alcalá de Henares, 2003, 279-292.

444. A. Santos Aramburo & M. Torres Santo Domingo, 'La biblioteca histórica de la Universidad Complutense : una primera aproximación a sus procedencias', in P.M. Cátedra & M.L. López-Vidriero (eds.), *La memoria de los libros : estudios sobre la historia del escrito y de lectura en Europa y América,* 2, [Salamanca], Instituto de Historia del Libro y de Lectura, 2004, 265-286.

445. E. Giménez López, 'El antijesuitismo en la España de mediados del siglo XVIII', in P. Fernández Albaladejo (ed.), *Fenix de España: Modernidad y cultura propria en la España del siglo XVIII (1737-1766),* Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2006, 283-326.

446. M.A. López Arandia, 'Trabajando en la viña del Señor: la Compañía de Jesús y la misión continua en Jaén', *Giennium* 9 (2006), 329-374.

447. F. Negredo del Cerro, 'En el entorno de la Corte: la actuación de los jesuitas', in his *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro, San Sebastian de los Reyes,* Madrid, Actas, 2006, 80-139.

448. F.L. Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración,* Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2006, 388 p.

449. J. Serrano, 'Agustín de Medina y Flores, Diego Roldan y Matías José Navarro y su relación con los Jesuitas: los retables de la iglesia de la Compañía de Jerez', *Revista de Historia de Jerez* 11-12 (2006), 249-269.

450. R. de la Campa Carmona, 'La Compañía de Jesús y la religiosidad popular sevillana: La carta de hermandad con la hermandad de la Divina Pastora de Santa Marina (1824)', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 459-471.

451. P. Castillo Maldonado, 'Contribución a la historiografía del cristianismo hispano de la antiguëdad tardía: Anotaciones marginales en un medio jesuítico a "L'Espagne chrétienne" (Lecoffre, Paris, 1906)', *Hispania Sacra* 59 (2007), 613-631.

452. G. Civale, 'Domingo de Baltanás, monje solicitante en la encrucijada religiosa andaluza: Confesión, Inquisición y Compañía de Jesús en la Sevilla del Siglo de Oro', *Hispania Sacra* 59 (2007), 197-241.

453. E.A. Díaz Fernández, 'La efímera presencia de la Compañía de Jesús en Estepa', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 255-268.

454. I. Fernández Arrillaga, 'El exilio de los jesuitas andaluces', in J. Morales Ferrer & A. Galán García (eds.), *La Compañía de Jesús en España: otra mirada,* Madrid, Grupo Anaya S.A., 2007, 107-128.

455. J. Gámez Martín, 'Fiestas de la Compañía de Jesús en Sevilla por el patronato de la Purísima Concepción en España y sus Indias', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 445-457.

456. S. Gómez Navarro, 'Sólo unos pocos años antes de la expulsion: Patrimonio de los Jesuitas cordobeses a mediados del siglo XVIII', in W. Soto Artuñedo

(ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 289-307.

457. F.J. Gutiérrez Núñez, 'Origen y fundación del colegio de la Compañía de Jesús de Osuna en el primer tercio del siglo XVII', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 241-254.

458. S. Hernández González, 'Fundacion y extincion del colegio de la Compañía de Jesus de Constantina (Sevilla)', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 223-240.

459. M.A. López Arandia, 'Prolegómenos a la consolidación de la Compañía de Jesús en la ciudad de Jaén: La misión continua (1611-1614)', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 201-221.

460. J.J. Lozano Navarro, 'La Compañía de Jesús y la mujer en la Andalucía moderna: Las duques de Arcos y el colegio de Marchena (siglos XVI-XVIII)', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 499-512.

461. L. Manrique Merino & W. Soto Artuñedo, '"Dialogo famoso": Sátira jesuita andaluza sobre la expulsión de 1767', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 599-630.

462. F.J. Martínez Naranjo, 'Las congregaciones jesuíticas y su atención a los encarcelados: La congración de la Visitación de Sevilla', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 429-443.

463. T. McCoog, 'Fomentado la armonía y el respeto: Jesuitas ingleses en Sevilla, 1592-1605', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 163-185.

464. T.M. McCoog, 'Törekvés az egyetértésre és kölcsönös tiszteletre. Angol jezsuiták Sevillában. 1592-1605' [Fostering harmony and respect: English Jesuits in Seville, 1592-1605], in A. Molnár a.o. (eds.), *Historicus Societatis Iesu. Szilas László emlékkönyv,* Budapest, METEM, 2007, 151-168.

465. F.d.B. Medina, 'El proceso fundacional de la Provincia de Andalucía (1545-1554)', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 49-162.

466. A. Miguel Alonso, 'Los bienes de la Compañía de Jesús incautados en Madrid

en 1767 y 1835, y conservados en la Universidad Complutense', in *La desamortización: El expolio del patrimonio artistic y cultural de la Iglesia en España,* San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escurialensis, 2007, 413-432.

467. L. Molina García a.o., *Historia sentimental del Colegio del Palo. 125 aniversario (1882-2007) Colegio San Estanislao de Kostka,* El Palo, Fundación Loyola Colegio San Estanislao, 2007, 232 p.

468. M. Murphy, 'Jesuitas ingleses e irlandeses en la Provincia de Andalucía', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 187-200.

469. M. Pacheco Albalate, *El Puerto: Ciudad clave en la expulsion de los jesuitas por Carlos III,* El Puerto de Santa María, Concejalía de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, 2007, 396 p.

470. V. Ramón Escabdell, 'Inmaculismo y jesuitas en la Andalucía del siglo XVII', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 473-498.

471. M. Revuelta González, 'Coordenadas históricas de la Provincia de Andalucía (1554-2004)', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 13-45.

472. M. Revuelta González, 'Negación de asilo a jesuitas francesas refugiados en España en el dictamen del fiscal Campomanes en 1764', *Miscelánea Comillas* 65 (2007), 101-124.

473. F.L. Rico Callado, 'El "deseo de las Indias" entre los jesuitas de la Provincia de la Bética de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 551-574.

474. M.A. Sánchez Herrador, 'La biblioteca de la Compañía de Jesús en Montilla', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 387-397.

475. J. Solana Pujalte, 'Obras gramaticales de Jesuitas en la biblioteca del colegio de Santa Catalina de la Compañía de Jesús de Córdoba', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 355-385.

476. W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 634 p.

477. W. Soto Artuñedo, *El colegio jesuita de San Estanislao en Málaga (1882-2007),* Málaga, Fundación Loyola colegio San Estamislao, 2007, 490 p.

478. D. Suárez Quevedo, 'La expulsion de la Compañía de Jesús, 1767, un precedente. Sobre el caso de Toledo', in *La desamortización: El expolio del patrimonio artistic y cultural de la Iglesia en España,* San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escurialensis, 2007, 507-523.

479. I. Vázquez Janeiro, 'La Compañia de Jesus en Salamanca, siglos XVII-XVII', in L.E. Rodríguez-San Pedro Bezares (ed.), *Historia de la Universidad de Salamanca,* I, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, 667-685.

480. R. Vázquez Lesmes, 'Extrañamiento de los jesuitas y desamortización de sus temporalidades en Córdoba (1767-1769)', in *La desamortización: El expolio del patrimonio artistic y cultural de la Iglesia en España,* San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escurialensis, 2007, 241-258.

481. J. Burrieza Sánchez, 'La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica', *Hispania Sacra* 60 (2008), 181-229.

482. M.V. Játiva Miralles, *La biblioteca del colegio de San Esteban de los Jesuitas de Murcia,* Murcia, Universidad de Murcia, 2008, 284 p. + 1 CD-ROM.

Switzerland

483. I. Holt, 'Die Solothurner Jesuitenbibliothek (1646-1773) und ihre Gönner. Die Bibliothek Franz Haffners und weitere Schenkungen und Vermächtnisse', *Jahrbuch für Solothurnische Geschichte* 80 (2007), 247-277.

United Kingdom

See also 468.

484. J.L. Quantin, 'Les jésuites et l'érudition anglicane', *Dix-septième siècle* 237 (2007), 691-711.

485. S. Tutino, 'Huguenots, Jesuits and tyrants: Notes on the Vindiciae contra Tyrannos in Early Modern England', *Journey of Early Modern History* 11 (2007), 175-196.

486. S. Tutino, 'The political significance of the first mission of the Society of Jesus to England', in her *Law and Conscience : Catholicism in Early Modern England, 1570-1625,* Aldershot / Burlington VT, Ashgate, 2007, 33-51.

487. T.M. McCoog, 'The Society of Jesus in the Three Kingdoms', in T. Worcester (ed.), *The Cambridge companion to the Jesuits,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2008, 88-103.

488. A. Symondson, 'The nineteenth-century gothic revival: Stonyhurst and the link with Liverpool', in M. Whitehead (ed.), *Held in trust. 2008 years of sacred culture,* Stonyhurst, St Omers Press, 2008, 115-119.

489. M. Whitehead (ed.), *Held in trust. 2008 years of sacred culture,* Stonyhurst, St Omers Press, 2008, 200 p.

III. PERSONS

Acosta, José de (1540-1600)

490. J.M. García Añoveros, 'Opiniones y reflexiones de tres clásicos hispanos, José de Acosta (1590), fray Juan de Torquemada (1615) y Juan de Solórzano y Pereira (1647), acerca de la procedencia de los indios del Nuevo Mundo', in G. García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 19-34.

491. F. del Pino Díaz, 'Texto y dibujo. La "Historia Indiana" del jesuita Acosta y sus versiones alemanas con dibujos', *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 42 (2005), 1-31.

Acquaviva, Claudio (1543-1615)

492. M. Friedrich, '"Deligierter Augenschein" als Strukturprinzip administrativer Informationsgewinnung. Zu einem Konflikt im Jesuitenorden (Claudio Acquaviva vs. *memorialistas*)', in A. Brendecke a.o. (eds.), *Information in der Frühen Neuzeit. Status, Bestände, Strategien,* Berlin, Lit, 2008, 109-136.

Adams, James (1737-1802)

493. M. Häcker, 'An Englishman's vindication of Scots: James Adams (1737-1802) - Jesuit, teacher and linguist', *Historiographia Linguistica* 33 (2006), 85-107.

Aguilón, François de (1567-1617)

494. S. Dupré, 'Aguilón, Vitruvianism and his Opticorum libri sex', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 53-66.

495. A. Ziggelaar, 'Peter Paul Rubens and François de Aguilón', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 31-39.

Alarcón, García de (1535-1597)

496. C. García Oviedo, 'García de Alarcón y Giuseppe Valeriano en la evolución artística de la Provincia de Andalucía; 1578', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 271-288.

Aleni, Giulio (1582-1649)

497. G. Raffo, 'Guilio Aleni, "il Confucio di Occidente"', *La Civiltà Cattolica* 159 (2008), 151-159.

Althan, Mihály Adolf (1574-1638)

498. A. Molnár, 'Althan Mihály Adolf és a katolikus restauráció kezdetei Komáromban' [M.A.A. and the beginnings of the Catholic restauration in Komarno], in A. Hegedüs, *Mater et magistra*, Esztergom, Prímási Levéltár, 2003, 91-98.

Amiot, Jean Joseph (1718-1793)

499. P. Revers, 'Jean Joseph Amiot and the research on Chinese music', in J. Stenzl (ed.), *A global view of Mozart. [I:] Mozart and Asia*, Salzburg, Land Salzburg, 2001, 26-29.

500. P. Revers, 'Jean-Joseph Marie Amiot in Beijing: Entdeckung und Erforschung chinesischer Musik im 18. Jahrhundert', in C. Utz (ed.), *Musik und Globalisierung: Zwischen kultureller Homogenisierung und kultureller Differenz*, Saarbrücken, PFAU-Verlag, 2007, 50-58.

Anchieta, José de (1534-1597)

501. P.E. Alves Filho & J. Milton, 'Inculturation and acculturation in the translation of religious texts. The translations of Jesuit priest José de Anchieta into Tupi in 16th century Brazil', *Target* 17 (2005), 275-296.

Andriessen, Jos (1917-2007)

502. G. de Baere, 'In memoriam Jos Andriessen s.j. (1917-2007), *Ons Geestelijk Erf* 79 (2008), 4-6.

Arntz, Jacobus (1816-1887)

503. W. Oteman, 'Pater Jacobus Arntz S.J. 1816-1887', *Millings Jaarboek* 2007, 65-72.

Arrupe, Pedro (1907-1991)

504. S. Madrigal, 'P. Arrupe, un líder para el sueño conciliar', in his *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas / Desclée De Brouwer, 2005, 297-330.

505. J. Renau, 'Pedro Arrupe inspira la búsqueda e intimidad con Dios', *Sal Terrae* 93 (2005), 805-815.

506. A. Álvarez Bolado, 'Hacer memoria de Pedro Arrupe', *Razón y Fe* 255 (2007), 303-310.

507. V.C. Antony, 'Passions of Pedro Arrupe', *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 71 (2007), 812-822.

508. M.J. Cara Mesa, *Pedro Arrupe, Jesuita y Bilbaino universal*, Bilbao, Muelle de Uribitarte Editores, 2007, 297 p.

509. G. Gispert-Sauch, 'Arrupe Literature', *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 71 (2007), 823-832.

510. J. Joseph, 'Fr Pedro Arrupe: The polestar for modern Jesuits', *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 71 (2007), 805-811.

511. P.H. Kolvenbach, 'P. Pedro Arrupe: profeta da renovação conciliar', *Brotéria* 165 (2007), 437-156.

512. P.M. Lamet, *Arrupe. Testigo del siglo XX, profeta del XXI,* Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2007, 575 p.

513. J. Sobrino, 'El padre Arrupe. Recuerdos y reflexiones sobre "fe y justicia"', *Revista Latinoamericana de teología* 24 (2007), 227-253.

514. J. Sobrino, 'Padre Arrupe und Lateinamerika: Erinnerungen an den einst umstrittenen Jesuitengeneral', *Diakonia* 38 (2007), 435-442.

515. G. La Bella & M. Maier (eds.), *Pedro Arrupe: Generaloberer der Jesuiten. Neue biographische Perspektiven,* Freiburg, Herder, 2008, 624 p.

516. F. Dante, 'Pedro Arrupe et la presse', *Revue d'histoire ecclésiastique* 103 (2008), 545-583.

Auping, John (1945-)

517. J. Auping, 'Iedere jezuïet zoekt zelf waar hij zich nuttig kan maken', in *Un abrazo. Ontmoetingen met missionaire werkers in Mexico,* Den Haag, CMC, 2008, 46-51.

Avril, Philippe (1654-1698)

518. R.S. Love, '"A Passage to China": A French Jesuit's perceptions of Siberia in the 1680s', *French Colonial History* 3 (2003), 85-100.

Baegert, Jakob (1717-1772)

519. H.J. Lüsebrink, 'Comprehensión y malentendidos interculturales en las obras de Baegert (Noticias de la península americana California) y Dobrizhoffer (Historia de los abipones)', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 377-394.

Balthasar, Hans-Urs von (1905-1988), Jesuit until 1950

See also 814, 821.

520. N.J. Healy, *The eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as communion,* Oxford, Oxford University Press, 2005, 232 p.

521. A.M. Ponnou-Delaffon, *Le chiffre trinitaire de la vérité chez Hans Urs von Baltasar,* Paris, Parole et Silence, 2006, 475 p.

522. I. Ancsin, 'Die Hoffnung auf das Heil bei Hans Urs von Balthasar', *Folia Theologica* 18 (2007), 17-40.

523. P. Dockwiller, 'Hans Urs von Balthasar – Lettré en théologie', *Esprit et Vie* 117 (2007), 1-8.

524. J.P. Doucet, 'Analyse d'un extrait de La gloire et la Croix de Hans Urs von Balthasar d'après la méthode analytique de Thérèse Nadeau-Lacour', *Theoforum* 38 (2007), 211-229.

525. C. Schickendantz, 'Una "forma de pensamiento" central en la obra de Hans Urs von Balthasar. La reflexión sistemática sobre la mujer y lo feminino', *Teología* 44 (2007), 523-549.

526. A.C. Sciglitano, 'Contesting the world and the divine. Balthasar's trinitarian "response" to Gianni Vattimo's secular Christianity', *Modern Theology* 23 (2007), 525-559.

527. J.L.C. Villagrasa, 'La metafísica de Hans Urs von Balthasar', *Alpha Omega* 10 (2007), 319-354.

528. F. Bellelli, 'Cristocentrismo e storia. L'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs von Balthasar', *Divus Thomas* 49 (2008), 1-344 .

529. S. Endriss, 'Balthasar versus Kierkegaard. Zur Frage des Verhältnisses von Theologie und Ästhetik', *Trierer Theologische Zeitschrift* 117 (2008), 85-96.

530. M. Hauke, 'Die katholische Lehre vom Descensus ad inferos und Hans Urs von Balthasar', *Forum Katholische Theologie* 24 (2008), 29-42.

531. P. Ide, 'L'amour comme obéissance dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar', *Annales theologici* 22 (2008), 35-77.

532. T. Jones, 'Dionysius in Hans Urs von Balthasar und Jean-Luc Marion', *Modern Theology* 24 (2008), 743-754.

533. R.C. Koerpel, 'The form and drama of the Church. Hans Urs von Balthasar on Mary, Peter, and the Eucharist', *Logos 11* (2008), 71-99.

534. S. Lösel, 'Concial, not conciliar: Hans Urs von Balthasar's ecclesiological synthesis of Vatican II', *Modern Theology* 24 (2008), 23-49.

535. Y. De Maeseneer, 'Geloven in de eenentwintigste eeuw. Een perspectief vanuit de theologische criteria van Hans Urs von Balthasar', *Collationes* 38 (2008), 363-388.

536. P. McPartlan, 'Who is the Church? Zizioulas and von Balthasar on the Church's identity', *Ecclesiology* 4 (2008), 371-288.

537. J. Schelhas, 'Sakramente des Glaubens – zum Leben. Mit einem Seitenblick auf die Herz-Jesu-Theologie K. Rahners und H. U. von Balthasars', *Lebendiges Zeugnis* 63 (2008), 207-215.

538. S. Schevers, 'De schoonheid van het kruis als liefde. Een overweging bij "Glaubhaft ist nur Liebe" van Hans Urs von Balthasar', *Communio* 33 (2008), 227-240.

Bayer, Johann Wolfgang (1722-1794)

539. K. Kohut, 'Jesuita (y) viajero. El Viaje a Perú (1776) de Wolfgang Bayer y la literature de viaje en Alemania a fines del siglo XVIII', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 607-630.

Beck, Gaspar (1640-1684)

540. J. del Rey Fajardo, 'Los jesuitas alemanas en el Nuevo Reino de Granada. El padre Gaspar Beck (1640-1684) y la primera visión del mundo sáliva', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 541-603.

Bellarmino, Roberto (1542-1621)

541. S. Hermann De Franceschi, 'Le modèle jésuite du prince chrétien. À propos du De officio principis Christiani de Bellarmin', *Dix-septième siècle* 237 (2007), 713-728.

542. K. Schelkens & M. Gielis, 'From Driedo to Bellarmine. The concept of pure nature in the 16th century', *Augustiniana* 57 (2007), 425-448.

543. C. Szilágyi, 'Szántó (Arator) István vitája Roberto Bellarminóval', [István (Arator) Szántó Dispute with Roberto Bellarmino], in A. Molnár a.o. (eds.), *Historicus Societatis Iesu. Szilas László emlékkönyv,* Budapest, METEM, 2007, 77-88.

544. S. Tutino, 'Bellarmine's solution' and 'Lancelot Andrews and Andrew Willet against Robert Bellarmine', in her *Law and Conscience: Catholicism in Early Modern England, 1570-1625,* Aldershot / Burlington VT, Ashgate, 2007, 139-159, 161-168.

545. K. Schelkens & M. Gielis, 'Recepción del concepto agustiniano de 'naturaleza', en el siglo XVI: de Driedo a Bellarmino', *Augustinus* 53 (2008), 405-428.

546. G. Wassilowsky, 'Robertus Bellarminus (1542-1621)', in F.W. Graf (ed.), *2000 jaar theologie. Leven en werk van de grote christelijke denkers. Deel 1,* Amsterdam, Boom, 2008, 261-273.

Berse (Barzeus), Jasper (1515-1553)

547. E.J. Alonso Romo, 'Gaspar Barzeo: el hombre y sus escritos', *AHSI* 77 (2008), 63-92.

548. E.J. Alonso Romo, 'Barzeo, el major discípulo de Javier', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 135-158.

Bettendorff, Jéan-Philippe (1625-1698)

See also 923.

549. B. Bost, 'Johann Philipp Bettendorf SJ (1625-1698): der aus Lingten gebürtige Missionspionier gilt als Entdecker der Guaranáplanze und Gründer der Stadt Santarém in Brasilien', *Die Warte* 57/3 (2005), [4].

550. B. Bost, 'Johann Philipp Bettendorf SJ (1625-1698) aus Lingten, Brasilien-Missionar und "Global Player": ein Sonderforschungsprojekt der Universität Mainz gibt neue Auskunft über die Rolle Luxemburger', *Heimat und Mission* 79 (2005), 21-26.

551. K.H. Arenz, 'Une letter du père Jean-Philippe Bettendorff de la Mission jésuite en Amazonie', *Hémecht* 59 (2007), 273-308.

552. K.H. Arenz, *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693),* Luxembourg, Section Historique de l'Institut Grand-Ducal, 2008, 801 p.

Borja, Francisco de (1510-1572)

553. S. La Parra, 'El nacimiento de un señorio singular: El ducado gandiense de los Borja', *Revista de Historia Moderna* 24 (2006), 31-65.

Borri, Cristóforo (1583-1632)

554. O. Dror & K.W. Taylor (eds.), *Views of Seventeenth-Century Vietnam. Christoforo Borri on Cochinchina and Samuel Baron on Tonkin,* Ithaca (NY), Cornell University, Southeast Asia Program Publications, 2006, 290 p.

555. G. Bossong, 'The influence of missionary descriptions of far eastern languages on western linguistic thought: The case of Cristoforo Borri, S.J. and Tommaso Campanella', in O. Zwartjes a.o. (eds.), *Missionary Linguistics III / Lingüística misionera III: Morphology and Syntax,* Amsterdam: John Benjamins, 2007, 123-144.

556. L.M. Carolino, 'Cristoforo Borri and the epistemological status of mathematics in seventeenth-century Portugal', *Historia Mathematica* 34 (2007), 187-205.

Bouchet, Jean Venant (1655-1732)

557. F.X. Clooney, *Fr. Bouchet's India: an 18th century Jesuit's encounter with Hinduism,* Chennai, Satya Nilayam Publications, 2005, 110 p.

Bougeant, Guillaume-Hyacinthe (1690-1743)

558. A. Dabezies, 'Le catéchisme, la raison et l'Histoire Sainte. L'Exposition de la

doctrine chrétienne du P. Bougeant (1741)', *Le Spectateur européen / The European Spectator* 4 (2002), 25-35.

Bouillard, Henri (1908-1981)

559. J.C. Carvajal Blanco, *Lógica de la existencia y lógica de la fe. Su correspondencia en H. Bouillard,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, 264 p.

Bouwens, Herman (1920-1948)

560. J. Storm, 'Frater Hermanus Antonius Bouwens S.J.', in P. Hamans & G. Mesters, *Getuigen voor Christus. Rooms-katholieke bloedgetuigen uit Nederland in de twintigste eeuw,* Den Bosch, Nationale Raad voor Liturgie, 2008, p. 238-241.

Bragança, Teotónio (1530-1602), Jesuit until 1555

561. E.J. Alonso Romo, 'D. Teotónio de Bragança: De Ignacio de Loyola a Teresa de Jesús (Jalones de un itinerario)', *Monte Carmelo* 116 (2008), 147-163.

Burghardt, Walter (1914-2008)

562. W.J. Burghardt, *Long have I loved you. A theologian reflects on his Church,* New York, Orbis Books, 2000, 506 p.

563. L.J. O'Donovan, 'In memory of Walter J. Burghardt, S.J. (1914-2008)', *Theological Studies* 69 (2008), 492-508.

Canisius, Petrus (1521-1597)

564. R. Haub, *Petrus Canisius. Botschafter Europas,* Kevelaer, Topos Plus, 2004, 111 p.

565. P. Begheyn & V. Hunink, 'Two unpublished letters by Peter Canisius (1521-1597) to cardinal Scipione Rebiba, 1577', *Lias* 34 (2007), 3-10.

566. H.M. Pabel, 'Augustine's Confessions and the autobiographies of Peter Canisius, SJ', *Church History and Religious Culture* 87 (2007), 453-475.

567. P. Foresta, *"Veluti apostolus Germaniae." Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543-1570),* Frankfurt am Main, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, 2008, 389 p.

568. P.J. Margry & C. Caspers, 'H. Petrus Canisius, schrijver van drie catechismussen', in *101 bedevaartsplaatsen in Nederland,* Amsterdam, Bert Bakker, 2008, 341-344.

569. R. van de Schoor, '"Ignatio atque immo Deo volente". Canisius's tertia probatio in Rome and his mission to Sicily', *Church History and Religious Culture* 88 (2008), 19-34.

Carroll, John (1736-1815)

570. T.W. Spalding & P.K. Thomas, *John Carroll recovered. Abstracts of letters and other documents not found in the John Carroll Papers,* Baltimore, Cathedral Foundation Press, 2000, 264 p.

Castilho, Pero de (1572-1642)

571. A.J.C. Bezerra a.o., 'Brasil 500 anos. Nomenclatura anatômica de um jesuíta no tempo do Descobrimento', *Revista da Associação Médica Brasileira* 46 (2000), 186-190.

Caussin, Nicolas (1583-1651)

572. D.M. Gross, 'Caussin's passion and the new history of rhetoric', *Rhetorica* 21 (2003), 89-112.

Certeau, Michel de (1925-1986)

573. I. Buchanan (red.), *Michel de Certeau. In the plural,* Durham NC, Duke University Press, 2002, [323]-601.

574. J. Seigel, 'Mysticism and epistemology. The historical and cultural theory of Michel de Certeau', *History and Theory* 43 (2004), 400-409.

575. M. Füssel (red.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion,* Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft, 2007, 371 p.

576. P. Büttgen & C. Jouhaud (red.), *Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques. Michel de Creteau lesen. Die Förmlichkeit der Praktiken,* Frankfurt am Main, Klostermann, 2008, 270 p.

577. A. Matteo, 'Il destino attuale dell'esperienza credente. La lezione teologica di Michel de Certeau', *Rassegna di Teologia* 49 (2008), 31-58.

578. T. Orylski, 'L'itinéraire du croire dans la démarche de Michel de Certeau', *Revue des Sciences Religieuses* 82 (2008), 245-251.

Ceyrac, Pierre (1914-)

579. J. Cordelier, *Une vie pour les autres. L'aventure du père Ceyrac,* Paris, Perrin, 2006, 279 p.

Clavijero, Francisco Javier (1731-1787)

580. S. Rivera-Ayala, 'La "reconquista" de América en la Historia antiqua de México de Francisco Javier Clavijero', *Revista Iberoamericana* 222 (2008), 117-132.

Clavius, Christoph (1538-1612)

581. C.H.B. Gonçalves & Z.V. Oliveira, 'Geometria, Reforma e Contra-Reforma na carta de 1 de julho de 1597, de Adriaan van Roomen para Clavius', *Circumscribere. International Journal for the History of Science* 3 (2007), 11-19.

Clorivière, Pierre de (1735-1820)

582. F. Castelli, 'Lettere del P. de Clorivière ad Adelaide de Cicé', *La Civiltà Cattolica* 159 (2008), 44-48.

Colombière, Claude (1641-1682)

583. R. Lavigneová, *Sv. Klaudius Colombiére,* Trnava, Dobrá knihá, 2001, 122 p.

Cortes, Adriano de las (1578-1629)

584. P. Girard, 'Les descriptions qui fâchent. La Relación du Jésuite Adriano de las Cortes en Chine (1626) et le déni de la Compagnie', in F. Bethencourt & L.F. de Alencastro (eds.), *L'Empire portugais face aux autres empires, XVIe-XIXe siecles, Paris,* Maisonneuve & Larose / Centre Culturel Gulbenkian, 2007, 164-184.

Coster, Frans (1532-1619)

585. D. Sacré, 'Ignotum notissimae apographon epistulae (1591) quam ad Franciscum Costerum e S.I. dedit Iustus Lipsius', *Melissa* 108 (2002), 6-8.

Cressolles, Louis de (1568-1634)

586. S. Conte, 'Louis de Cressolles: le savoir au service de l'action oratoire', *Dix-septième siècle* 237 (2007), 653-667.

Darmaatmadja, Julius (1934-)

587. R.B. Kaiser, 'Cardinal Julius Darmaatmadja: A truly Asian Church', in his *A Church in search of itself. Benedict XVI and the battle for the future,* New York, Vintage Books, 2007, 139-156.

Delp, Alfred (1907-1945)

588. J. Šimončič, *P. Alfred Delp SJ 1907-1945,* Trnava-Bratislava, Universitas Tyrnaviensis, 2005, 177 p.

589. R. Haub, 'Dass andere glücklicher leben dürfen. Alfred Delp SJ (1907-1945) und seine Visionen', *Diakonia* 38 (2007), 363-368.

590. K. Lehmann & M. Kißener, *Das letzte Wort haben die Zeugen: Alfred Delp (1907-1945),* Mainz, Publikationen Bistum Mainz, 2007, 64 p.

591. P. Weber, 'Erneuerung aus dem Glauben. Zur Erinnerung an Alfred Delp SJ', *Die neue Ordnung* 62 (2008), 442-452.

592. *P. Alfred Delp SJ: 100. Geburtstag 15. September 2007,* Brilon, Alfred-Delp-Kolleg e.V., 2008, 147 p.

Desideri, Ippolito (1684-1733)

See also 752.

593. T. Pomplun, 'Divine grace and the play of opposites', *Buddhist-Christian Studies* 6 (2006), 159-172.

Dias, Manuel (1574-1659)

594. H. Leitão, 'The contents and context of Manuel Dias' Tianwenlüe', in L. Saraiva & C. Jami (eds.), *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773). History of mathematical sciences: Portugal and East Asia, III,* Singapore, World Scientific, 2008, 99-122.

595. R. Magone, 'The textual tradition of Manuel Dias' Tianwenlüe', in L. Saraiva & C. Jami (eds.), *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773). History of mathematical sciences: Portugal and East Asia, III,* Singapore, World Scientific, 2008, 123-138.

Drinan, Robert (1920-2007)

596. J.E. Wood, 'Remembering Robert F. Drinan, S.J.: Ardent voice for social justice and human rights', *Journal of Church and State* 49 (2007), 185-190.

Dulles, Avery (1918-2008)

597. J.W. Koterski, 'Testimonial to Avery Cardinal Dulles, S.J. in honor of his ninetieth birthday', *Nova et Vetera* 6 (2008), 247-251.

Dupuis, Jacques (1923-2004)

See also 730.

598. P. Plata, 'Jacques Dupuis and a Christian theology of religious pluralism', *Louvain Studies* 31 (2006), 52-78.

599. M. Brecht, 'The humanity of Christ. Jacques Dupuis' christology and religious pluralism', *Horizons* 35 (2008), 54-71.

Eder, Francisco Xavier (1727-1773)

600. J.P. Clément, 'El padre Eder, naturalista del pais de los moxos (1750-1768)', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 481-505.

Ellacuría, Ignacio (1930-1989)

601. J. Mora Galiana, *Homenaje a Ignacio Ellacuría: De la realidad a la realidad histórica,* Huelva, Diputación de Huelva, 2001, 136 p.

Eslava, José De (1679-1740)

602. A. Vázquez Varela, 'José De Eslava. Labor educativa de un Jesuita en Quito', in M. Casado Arboniés & P.M. Alonso Marañón (eds.), *Historia de la educación en América,* Madrid, Asociación Española de Americanistas, 2007, 153-157.

Fabri, Honoré (1607-1688)

603. E.A. Fellmann, 'Honoré Fabry (1607-1688) als Mathematiker. – Eine

Reprise', in P.M. Harman & A.E. Shapiro (eds.), *The investigation of difficult things: Essays on Newton and the history of the exact sciences in honour of D.T. Whiteside,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 97-112.

604. M. Elazar, 'Honoré Fabri and the Trojan horse of inertia', *Science in Context* 21 (2008), 1-38.

Falkner, Thomas (1707-1784)

605. M. de Asúa, 'Acerca de la biografía, obra y actividad médica de Thomas Falkner S.I. (1707-1784)', *Stromata* 62 (2006), 227-254.

Favre, Pierre (1506-1546)

606. 'A lélek ember fejlődése. Boldog Fáber Péter Memoriale-jából' [The development of a spiritual man. From the Memoriale of B. Pierre Favre], in F. Szabo & T. Bartók (eds.), *Jezsuiták Szent Ignác nyomdokain* [Jesuits in the footsteps of Saint Ignatius of Loyola], Budapest, Szent István Társulat, 2006, 155-174.

607. A. Falkner, *Pierre Favre 1506-1546: Priester der Gesellschaft Jesu und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge,* Mannheim, n.e., 2008, 160 p.

Fáy, Dávid (1722-1767)

608. D. Babarczi, 'Um jesuita húngaro no Brasil na época do Marquês de Pombal. David Fáy, protagonist da questão jesuítica', *Mediterrán tanulmányok – Études sur la region méditerranéenne* 17 (2008), 31-46.

Ferrua, Antonio (1901-2003)

609. A. Mollicone (ed.), *Bibliografia del P. Antonio Ferrua S.I.,* Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 2005, 213 p.

Fessard, Gaston (1897-1978)

610. M. Aumont, *Ignace de Loyola et Gaston Fessard. L'un par l'autre,* Paris, L'Harmattan, 2006, 289 p.

Figueroa, Francisco de (1612-1666)

611. F. Torres-Londoño, 'La búsqueda de la mayor gloria de Dios, en la dinámica argumentativa misionera jesuítica: El Informe de las Misiones del Marañón del padre Francisco de Figueroa de 1661', *Theologica Xaveriana* 57 (2007), 239-257.

Finlay, Thomas (1848-1940)

612. T.J. Morrissey, *Thomas A. Finlay SJ, 1848-1940. Educationalist, editor, social reformer,* Dublin, Four Courts Press, 2004, 171 p.

Gamper, Arnold (1925-2007)

613. G. Fischer, 'In memoriam O. Univ.-Prof. P. Dr. Arnold Gamper SJ 27.1.1925 - 8.9.2007', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008), 131-132.

Gelpi, Don (1934-)

614. D.L. Gelpi, *Closer walk. Confessions of a U.S. Jesuit Yat,* Lanham [etc.], Hamilton Books, 2006, 418 p.

Gerard, John (1564-1637)

615. A.M. Myers, 'Father John Gerard's object lessons. Relics and devotional objects in Autobiography of a hunted priest', in R. Corthell a.o. (ed.), *Catholic culture in Early Modern England,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, 216-235.

Giannuzzi, Giuseppe (1841-1915), Jesuit until 1884

616. D. Sacré, 'De Siciliae et Calabriae excidio carmen: Giuseppe Giannuzzi's Neo-Latin poem on the Italian earthquake of 1908', in S. Freund & M. Vielberg (eds.), *Vergil und das antike Epos. Festschrift Hans Jürgen Tschiedel,* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, 525-544.

Giuliani, Giovanni (1640-1716)

617. G. Orlandi, 'Agiografia e inquisizione alla fine del Seicento. Censura romana di due autori gesuiti', *Lateranum* 71 (2005), 31-75.

Glandorff, Franz Hermann (1687-1763)

618. M. Olimón Nolasco, 'El padre Glandorff: un proyecto de beatificación que quedó en silencio', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los çonfines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 89-104.

Gottignies, Aegidius Franciscus de (1630-1689)

619. S. Audenaert, 'Aegidius Franciscus de Gottignies (1630-1689): Jezuïet, geleerde en homo universalis', *Het Land van Beveren* 50 (2007), 544-560.

Gracián, Baltasar (1601-1658)

620. D.E. García, 'El ingenio como categoría central de hermenéutica barroca de Baltasar Gracián', *Estudios* 5/83 (2007), 178-191.

621. B. Vila Baudry, 'Paradoxe et inversion chez Baltasar Gracián: la figure duale de Démocrite et Héraclite', *Alfinge* 19 (2007), 185-206.

622. J.E. Laplana Gil, 'Gracián y sus cartas. Problemas editoriales con una carta casi inédita de Manuel de Salinas a Gracián', in F. Cazal (ed.), *Homenaje a / Hommage à Francis Cerdan,* Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 2008, 493-536.

623. A. Ortiz-Osés, 'Gracián y el Saputo. El trickster aragonés', *Letras de Deusto* 38 (2008), 281-292.

Grillmeier, Alois (1911-1998)

624. J.A. Martínez Camino, 'Jesús de Nazaret, el Cristo de la fe de la Iglesia. En homenaje al Cardenal Alois Grillmeir', *Revista Española de Teología* 67 (2007), 437-454.

Guilloré, François (1615-1684)

625. J.M. Gueulette, 'Les postures dans l'oraison. L'enseignement de François Guilloré s.j. (1615-1684)', *Christus* 54 (2007), 84-93.

Haes, René de (1933-2005)

626. G. Njila Jibikilay, 'Notice bio-bibliographique de René De Haes', in A. Kabasele Mukenge (ed.), *La théologie au service de la société. In memoriam professeur René De Haes, s.j.*, Kinshasa, Facultés catholique de Kinshasa, 2007, 9-20.

Haight, Roger (1936-)

See also 730.

627. M. Hietamäki, 'Is comparative ecclesiology enough for the oikumene? Remarks on the adequacy of Haight's comparative ecclesiology in the light of recent Luteran-Roman Catholic dialogues', in G. Mannion (ed.), *Comparative ecclesiology. Critical investigations,* London/New York, T&T Clark, 2008, 89-105.

628. B.E. Hinze, 'Critical issues in Roger Haight's historical ecclesiology', in G. Mannion (ed.), *Comparative ecclesiology. Critical investigations,* London/New York, T&T Clark, 2008, 41-53.

629. G. Jacobitz, 'Church and sacramentality: the theology of symbol in Roger Haight's comparative ecclesiology', in G. Mannion (ed.), *Comparative ecclesiology. Critical investigations,* London/New York, T&T Clark, 2008, 75-86.

630. G. Mannion, 'What is comparative ecclesiology and why is it important? Roger Haight's pioneering methodological insights', in G. Mannion (ed.), *Comparative ecclesiology. Critical investigations,* London/New York, T&T Clark, 2008, 13-40.

631. G. Mannion, 'Putting comparative ecclesiology into practice. Haight's journey from historical to constructive ecumenical ecclesiology', in G. Mannion (ed.), *Comparative ecclesiology. Critical investigations,* London/New York, T&T Clark, 2008, 167-190.

Haly, Robert (1796-1882)

632. K.A. Laheen, 'Family letters of Father Robert Haly, S.J., 1838-68', *Collectanea Hibernica* 43 (2001), 209-238.

633. K.A. Laheen, 'Further letters of Robert Haly, S.J., 1810-29, in the Irish Jesuit Archives', *Collectanea Hibernica* 44/45 (2002), 173-213.

Havestadt, Bernhard (1714-1781)

634. V. Rondón, 'Música y evangelización en el cancionero 'Chilidúgú' (1777) del padre Havestadt, misionero jesuita en la Araucanía durante el siglo XVIII', in M. Tietz & D. Briesemeister (eds.), *Los jesuitas españoles expulsos: su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 557-579.

Henschenius, Godefridus (1601-1681)

635. M. Renders, *Godefridus Henschenius (1601-1681). Vertaling van zijn biografie uit deel zeven van de maand mei van de Acta Sanctorum,* Venray, LGOG - Geschied- en Oudheidkundige Kring Venray e.o., 2007, 48 p.

Hopkins, Gerard Manley (1844-1889)

636. M.R. Lichtmann, 'Gerard Manley Hopkins: Contemplative hero', *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 1 (2001), 172-185.

637. B. Waterman, *World as word. Philosophical theology in Gerard Manley Hopkins,* Washington, The Catholic University of America Press, 2002, 291 p.

638. N. Barber, 'Hopkins and the Irish Jesuits', *The Hopkins Quarterly* 33 (2006), 34-54.

639. A. Bohm, 'Richard Eberhart's take on Hopkins', *The Hopkins Quarterly* 33 (2006), 28-33.

640. B. Howard, 'Action and repose: Gerard Manley Hopkins' influence in the poems of Elizabeth Bishop', *The Hopkins Quarterly* 33 (2006), 109-118.

641. P. Palmer, 'A Hopkins bibliography', *The Hopkins Quarterly* 33 (2006), 55-62.

642. F.W. Schlatter, 'William Addins: Hopkins' friend', *The Hopkins Quarterly* 33 (2006), 3-27.

643. P. Whiteford, 'Gerard Manley Hopkins and Ursula Bethell: An antipodean influence', *The Hopkins Quarterly* 33 (2006), 119-134.

644. T. Zaniello, '" flush with a new stroke of enthusiasm": Hopkins and the Isle of Man', *The Hopkins Quarterly* 33 (2006), 95-108.

645. F. Lynch, '"The unshapeable shock night": spiritual suffering and Gerard Manley Hopkins', *Irish Theological Quarterly* 72 (2007), 265-273.

646. M.D. Moore, '"Meaning motion": Reclaiming the dynamic poetics of Hopkins', *The Hopkins Quarterly* 34 (2007), 3-16.

647. M. Moran, 'Art Catholicism and the New Catholic Baroque. The poetry of Gerard Manley Hopkins and Francis Thompson', in her *Catholic sensationalism*

and Victorian literature, Liverpool, Liverpool University Press, 2007, 231-283.

648. F.W. Schlatter, 'Hopkins and Virgil', *The Hopkins Quarterly* 34 (2007), 17-53.

649. J.J. Feeney, *The playfulness of Gerard Manley Hopkins,* Aldershot, Ashgate, 2008, 228 p.

650. M. Flecky, *Hopkins in Ireland. Pictures and words,* Omaha, Creighton University Press, 2008, 144 p.

651. A. Virkar-Yates, 'The heart's bower: Emblematics in Gerard Manley Hopkins's The wreck of the Deutschland (1876)', *Literature and Theology* 22 (2008), 32-47.

Hurtado, Alberto (1901-1952)

652. J. Costadoat, 'Alberto Hurtado szociális misztikája' [The social mysticism of A.H.], *Távlatok* 71 (2006), 52-64.

653. T. Mifsud, 'Sant' Alberto Hurtado', *La Civiltà Cattolica* 157/1 (2006), 45-53.

654. S. Fernández Eyzaguirre, 'Base documental para el estudio de San Alberto Hurtado. Estado de cuestión', *Anuario de Historia de la Iglesia* 17 (2008), 313-319.

Huyssens, Pieter (1577-1637)

655. P. Baudouin, 'Pieter Huyssens. Ontwerp voor het hoogaltaar van de Jezuïetenkerk te Antwerpen', in *Tekeningen uit de 17de en 18de eeuw. De verzameling Van Herck,* Brussel, Koning Boudewijn Stichting, 2000, 86-89.

656. B. Daelemans, 'Pieter Huyssens S.J. (1577-1637), an underestimated architect and engineer', in P. Lombaerde (ed.), *Innovation and experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The case of the Jesuit church in Antwerp,* Turnhout, Brepols, 2008, 41-52.

Inchofer, Melchior (c. 1585-1648)

657. M. Laureys, 'Latin as the language of the blessed. Melchior Inchofer on the excellence and dignity of the Latin language', in E. Kessler & H.C. Kuhn (eds.), *Germania latina. Latinitas teutonica. Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit,* München, Fink, 2003, 655-678.

Jacquinot de Bésange, Robert (1878-1946)

658. M.R. Ristaino, *The Jacquinot safe zone wartime refugees in Shanghai,* Stanford, Stanford University Press, 2008, 224 p.

Kilsdonk, Jan van (1917-2008)

659. T. Kroon, *Pater Van Kilsdonk,* n.p., n.e., 2004, [26] p.

660. P.P. de Baar, 'Markante Amsterdammers [Jan van Kilsdonk] 'Als ze maar gelukkiger weggaan'', *Ons Amsterdam* 60 (2008), 53-55.

661. P. Begheyn, 'Jan van Kilsdonk (1917-2008), hartstochtelijk pastor', *Vol-Zin* 7/14 (2008), 16-19.662. H. Verbeek, 'Die heiligde het humane. Bij het overlijden van pater Jan van Kilsdonk SJ (1917-2008), *Dabarbericht* 22/3 (2008), 13-17.

662. void.

Kino, Eusebio (1645-1711)

663. G. Gómez Padilla, *Kino ¿frustrado alguacil y mal misionero? Informe de Francisco Xavier de Mora SJ al Provincial Juan de Palacios, Arizpe, 28 de Mayo de 1698,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara / El Colegio de Sinaloa, 2004, 173 p.

664. F.X. Cacho, 'Eusebio Francisco Kino S.J., Luz de tierra incógnita', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 65-87.

Kircher, Athanasius (1601-1680)

665. M.J. Gorman, 'The angel and the compass: Athanasius Kircher's geographical project', in P. Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: The last man who knew everything,* New York [etc.], Routledge, 2002, 239-260.

666. C. Marrone, *I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher,* Viterbo, Nuovi Equilibri, 2002, 166 p.

667. M. Okrusch & K.P. Kelber, 'Erkenntnisse - Phantasien - Visionen. Athanasius Kirchers geologisches Weltbild im Lichte heutiger Anschauungen', in H. Beinlich a.o. (eds.), *Magie des Wissens. Athanasius Kircher 1602-1680: Universalgelehrter - Sammler – Visionär,* Dettelbach, J.H. Röll, 2002, 131-160.

668. A.M. Partini, *Athanasius Kircher e l'alchimia,* Roma, Edizioni Mediterranee, 2004, 191 p.

669. E. Knobloch, 'Mathematics and the divine: Athanasius Kircher', in T. Koetsier & L. Bergmans (eds.), *Mathematics and the divine. A historical study,* Amsterdam, Elsevier Science, 2005, 331-346.

670. C. Annibaldi & M.T. Cinque, 'Fortune e sfortune della Musurgia universalis attraverso l'epistolario kircheriano della Pontifica Università Gregoriana', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik,* Laaber, Laaber Verlag, 2007, 37-77.

671. P. Barbieri, 'The Jesuit acousticians and the problem of windinstruments (c. 1580-1680)', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik,* Laaber, Laaber Verlag, 2007, 155-204.

672. C. Beck, *"De Ecclesiastici Cantus dignitate ac praestantia". Zur Kirchenmusik in der Musurgia universalis des Athanasius Kircher',* in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik,* Laaber, Laaber Verlag, 2007, 79-92.

673. C. Boenicke, 'Das zehnte Buch der Musurgia universalis. Traditionelle und moderne Einflüsse im musikalischen Weltbild Kirchers', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007, 93-112.

674. R. Cadenbach, 'Einige apologetische Erwägungen zur musikgeschichtlichen Relevanz von Athanasius Kirchers Phantasien zur Musiktherapie', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007, 227-252.

675. C. Campa, 'Mersenne, Kircher e la perfettibilità del salmo. Ricerche sull'intonazione ideale', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007, 113-140.

676. M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007, 369 p.

677. M. Heinemann, 'Kirchers 'Komponiermaschiene'', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007, 205-226.

678. H. Hirai, 'Kircher's chymical interpretation of the creation and spontaneous generation', in L.M. M. Principe (ed.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and modern chemistry,* New York, Science History Publications, 2007, 287 p.

679. S. Klotz, 'Superando l'abisso fra teoria e prassi. La posizione di Kircher nei confronti della musica', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007, 23-35.

680. T. Leinkauf, 'Kirchers Musikverständnis im Kontext der barocken Universalwissenschaft', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007, 1-21.

681. S. Schaal-Gotthardt, 'Musica pathetica. Kirchers Affektenlehre', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007, 141-154.

682. G.F. Strasser, 'Phasenverschoben: Athanasius Kirchers Einfluss auf die Werke des mexikanischen Dichterin Sor Juana Inés de la Crux (1648/51-1695)', *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 34 (2007), 97-122.

683. K. Vermeir, 'Athanasius Kircher's magical instruments. An essay on 'science', 'religion' and applied metaphysics', *Studies in History and Philosophy of Science Part A 38/2* (2007), 363-400.

684. H.J. Vollrath, 'Schotts Lehrer Athanasius Kircher', in his *wunderbar berechenbar. Die Welt des Würzburger Mathematikers Kaspar Schott 1608-1666,* Würzburg, Echter Verlag, 2007, 31-34.

Kluiters, Nico (1940-1985)

685. P. Begheyn, 'Pater Nicolas Kluiters S.J.', in P. Hamans & G. Mesters, *Getuigen voor Christus. Rooms-katholieke bloedgetuigen uit Nederland in de twintigste eeuw,* Den Bosch, Nationale Raad voor Liturgie, 2008, p. 245-249.

Kollár, Ferenc (1912-1978)

686. K. Hetényi Varga, 'P. Kollár Ferenc', in his *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában. II* [Monks in the shadow of the swastika and the red star], Abaliget, Lámpás, 2002, 172-179.

Kolvenbach, Peter-Hans (1928-)

687. J.W. Heisen, 'Kwartierstaat Petrus Jacobus Johannes Maternus Kolvenbach', *Tweestromenland* 135 (2008), 30-32.

688. S. Madrigal, 'El carisma eclesial del p. Kolvenbach', *Rassegna di Teologia* 49 (2008), 285-302.

689. 'Un' intervista con il preposito generale della Compagnia di Gesù', *La Civiltà Cattolica* 159/1 (2008), 107-114.

Lallemant, Louis (1588-1635)

690. D. Salin, 'Le combat spirituel selon Louis Lallemant s.j.', *Christus* 54 (2007), 327-334.

Landini, Silvestro (c.1503-1554)

691. C. Luongo, *Silvestro Landini e le 'nostre Indie': [un pioniere delle missioni popolari gesuitiche nell'Italia del Cinquecento]*, Firenze, Firenze Atheneum, 2008, 303 p.

LeBlond, Daniel (1953-)

692. J. Koenot, 'Op de kaft van deze nieuwe jaargang: Daniel LeBlond', *Streven* 75 (2008), 4-7.

Lessius, Leonardus (1554-1623)

693. W. Decock (trl.), 'Leonardus Lessius, On buying and selling (1605)', *Journal of Markets & Morality* 10 (2007), 433-516.

694. W. Decock, 'L'usure face au marché: Lessius (1554-1623) et l'escompte des lettres obligataires', *MSHDB* 65 (2008), 221-238.

695. J. Fleming, 'When "meats are like medicines". Vitoria and Lessius on the role of food in the duty to preserve life', *Theological Studies* 69 (2008), 99-115.

Lies, Lothar (1940-2008)

696. S. Hell & B. Repschinkski, 'Eulogische Existenz. Zum Tod von P. Lothar Lies SJ', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008), 467-471.

Linden, Heinz Matthias (1928-1998)

697. K. Steimel, *Die Geschichte der katholischen Pfarrgemeinden Sankt Pius und Heilig Geist in Köln-Zollstock von 1908 bis 2008,* Köln-Zollstock, Selbstverl. des Hrsg, 2008, 111 p.

Loessing, Jacob (1590/94-1674)

698. C. Nebgen, 'Ein bislang unbekannter Reisebericht des Laienbruders und Zimmermanns Jacob Loessing SJ aus Kolumbien von 1618/19', *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 90 (2006), 306-314.

Lonergan, Bernard (1904-1984)

See also 720.

699. K.P. Finch, 'A calvinist learns from Lonergan. Reflections on the sovereignty-freedom debate', *Method. Journal of Lonergan Studies* 23 (2005), 1-16.

700. M. Forest, 'Lonergan and the classical American tradition', *Method. Journal of Lonergan Studies* 23 (2005), 17-44.

701. C. Jacobs-Vandegeer, 'Insight into the better argument. Consciousness, communication, and criticizability in Habermas and Lonergan', *Method. Journal of Lonergan Studies* 23 (2005), 45-74.

702. N. Ormerod, 'Augustine's De trinitate and Lonergan's realms of meaning', in his *The trinity. Retrieving the western tradition,* Milwaukee, Marquette University, 2005, 55-77.

703. M.O. Altarejos, *Filipino basic ecclesial community between limitation and self-transcendence. A Lonergan-based elucidation of fundamental spirituality,* Quezon City, Obraku Imprent, 2007, 336 p.

704. M. Bosco & D. Stagaman, *Finding God in all things: Celebrating Bernard Lonergan, John Courtney Murray, and Karl Rahner,* New York, Fordham University Press, 2007, 208 p.

705. G. Deodato, 'Conoscenza e conversione. Un rilevante 'circolo ermeneutico' nell' epistemologia teologica di Bernard Lonergan', *Lateranum* 73 (2007), 797-833.

706. P. Giustiniani, *Bernard Lonergan,* Madrid, San Pablo, 2007, 228 p.

707. A. Jaramillo, 'Aquinas and Lonergan on the necessity of raising the question of God', *The Thomist* 71 (2007), 221-267.

708. R. Lafontaine, 'Lonergan's functional specialties as a model for doctrinal development. John Courtney Murray and the Second Vatican Council's declaration on religious freedom', *Gregorianum* 89 (2007), 780-805.

709. C. Orji, 'Lonergan's intellectual honesty and religious commitment', *Toronto Journal of Theology* 23 (2007), 147-160.

710. D. Hammond, 'Interpreting faith and reason. Denys Turner and Bernard Lonergan in conversation', *Horizons* 35 (2008), 191-202.

711. R.S. Rosenberg, 'The drama of Scripture. Reading patristic biblical hermeneutics through Lonergan's reflections on art', *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture* 11 (2008), 126-148.

712. G.B. Sala, 'Kant und die Theologie. Eine kritische Lonergansche Sichtung', *Theologie und Philosophie* 83 (2008), 56-80.

López Moctezuma Cumming, Jorge (1927-2007)

713. L. Pérez Rosales, 'Jorge López Moctezuma Cumming S.J. (1927-2007)', in *La prueba del tiempo: la Compañía de Jesús*, [Ciudad de México], Universidad Iberoamericana, 2007, 207-211.

Lubac, Henri de (1896-1991)

714. R. García Mateo, 'La spiritualità ignaziana in Henri de Lubac', in A. Russo & G. Coffele (ed.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper,* Roma, Studium, 2001, 201-224.

715. D. Grumett, *De Lubac. A guide for the perplexed,* London / New York, T & T Clark, 2007, 187 p.

716. M. Pelchat, 'Oeuvres complètes du théologien Henri de Lubac et études lubaciennes', *Laval théologique et philosophique* 63 (2007), 163-175.

717. L. Ayres, 'The soul and the reading of scripture. A note on Henri de Lubac', *Scottish Journal of Theology* 61 (2008), 173-190.

718. D. Grumett, 'Eucharist, matter and supernatural. Why de Lubac needs Teilhard', *International Journal of Systematic Theology* (2008), 165-178.

719. D. Grumett, 'De Lubac, Christ and the Buddha', *New Blackfriars* 89 (2008), 217-230.

720. R. Moloney, 'De Lubac and Lonergan on the supernatural', *Theological Studies* 69 (2008), 509-527.

721. H.J. Sieben, 'Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integrismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac', *Theologie und Philosophie* 98 (2008), 531-561.

Lubelli, Andrea Giovanni (1611-1685)

722. A. Dudink, 'Lubelli's Wanmin simo tu (Picture of the Four Last Things of All People), ca. 1683', *Sino-Western Cultural Relations Journal* 18 (2006), 1-19.

Luengo, Manuel (1735-1816)

723. I. Fernández Arrillaga & J. Pradells Nadal, 'El regreso del exilio. La imagen de España en el diario del P. Manuel Luengo (1798-1801)', in M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Madrid, Iberoamericana / Frankfurt a.M., Vervuert, 2001, 443-472.

724. void.

Marterer, Adalberto (1690-1753)

725. F. Calmotti Crevanti, 'La actividad del Hermano Adalberto Marterer en las misiones de Mojos', in I. Steinbach de Loza & F. Calmotti Crevanti (eds.), *Investigaciones históricas sobre el oriente boliviano,* Santa Cruz de la Sierra, Facultad de Comunicación social y Hermanidades, 2003, 29-52.

Martini, Carlo Maria (1927-)

726. G. Ispérian, 'Qui est le cardinal Martini?', *Christus* 54 (2007), 472-481.

Mayr, José Domingo (1680-1741)

727. D. Briesemeister, 'José Domingo Mayr en tierras de las mujeres guerreras', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 357-375.

McNamee, Maurice (1909-2007)

728. M.B. McNamee, *Recollections in tranquillity,* St. Louis, St. Louis University Press, 2001, 513 p.

Medina, Luis de (1637-1670)

729. W. Soto Artuñedo, 'Luis de Medina: El jesuita malagueño, mártir de las islas marianas', *Isla de Arriarán* 21 and 22 (2003), 83-101, 103-120.

Mello, Anthony de (1931-1987)

730. H. Waldenfels, 'Theologen unter römischen Verdacht', *Stimmen der Zeit* 226 (2008), 219-231.

Regarding Anthony de Mello, Jacques Dupuis, Roger Haight, Jon Sobrino.

Ménestrier, Claude-François (1631-1705)

731. J. Loach, 'The origins of Menestrier's emblematic theory', *Emblematica* 12 (2002), 223-283.

732. J. Loach, 'Emblem books as author-publisher collaborations: The case of Menestrier and Coral's production of the 1662 Art des Emblemes', *Emblematica* 15 (2007), 229-318.

733. J.Y. Vialetton, 'La notion du "sujet" d'après quelques remarques du Père Ménestrier', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007, 29-41.

Mócsy, Imre (1907-1980)

734. K. Hetényi Varga, 'P. Mócsy Imre', in his *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árbnyékában II* [Monks in the shadow of the swastika and the red star], Abaliget, Lámpás, 2002, 228-246.

Moingt, Joseph (1915-)

735. M. Gigand e.a., 'Dossier. À la rencontre d'un théologien: Joseph Moingt', in *Les réseaux des parvis* 3 (2007), 15-29.

736. P. Lebeau, 'Joseph Moingt: "Dieu qui vient à l'homme". À propos d'un ouvrage récent', *Nouvelle Revue Théologique* 130 (2008), 101-111.

Montcheuil, Yves de (1900-1944)

737. D. Salin, 'Yves de Montcheuil, maître spirituel', *Christus* 54 (2007), 95-98.

Moraes, Manuel de (1596?-1651?)

738. R. Vainfas, *Traiçao. Um Jesuita a serviço do Brasil Holandes processado pela Inquisiçao,* Sao Paulo, Companhia das Letras, 2008, 385 p.

Morel, Gyula (1927-2003)

739. I. András, 'A vallásszociológus Morel Gyula SJ' [The sociologist of religion G.M.], *Távlatok* (2004), 106-111.

Morlin, Imre (1917-2003)

740. K. Hetényi Varga, 'P. Morlin Imre', in *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában. II* [Monks in the shadow of the swastika and the red star], Abaliget, Lámpás, 2002, 245-257.

741. K. Széll, 'Rendhagyó megemlékezés Morlin Imre atyáról' [Irregular commemoration from Father I.M.], *Távlatok* 62/4 (2003), 17-20.

Murillo Velarde, Pedro (1696-1753)

742. L. Sequieros San Román, 'Nuevos datos sobre el jesuita andaluz Pedro Murillo Velarde (1696-1753) contenidos en la obra científica del franciscano granadino fray José Torrubia (1698-1761)', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 415-425.

Murray, John Courtney (1904-1967)

See also 704, 708.

743. G.A. Kalscheur, 'John Paul II, John Courtney Murray, and the relationship between civil law and moral law. A constructive proposal for contemporary American pluralism', *Journal of Catholic Social Thought* 1 (2004), 231-275.

Nadal, Jerónimo (1507-1580)

744. G. Béky, 'Az ignáci ima J. Nadal szerint' [The Ignatian prayer according to J.N.], *Távlatok* 65 (2004), 399-403.

745. F.A. Homann & W.S. Melion (eds.), *Jerome Nadal, S.J. Annotations and mediations on the gospels. Volume II: The Passion narratives,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2007, 291 p.

Nádasi, János (1614-1679)

746. G.M. Verd Conradi, 'János Nádasi SJ. (1614-1679), su difusión en Europa del soneto "No me mueve, mi Dios, para quererte" y su bibliografía hispánica', *Archivo Teologíco Granadino* 70 (2007), 5-53.

Nell-Breuning, Oswald von (1890-1991)

747. E. Grein, *Ways into a new social market economy: Analytical approaches for the democratically legitimized states in central and eastern Europe with special reference to the work of Oswald von Nell-Breuning,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004, 150 p.

Neumann, Joseph (1648-1732)

748. M.d.C. Anzures y Bolaños, 'Los jesuitas de habla alemana en el noroestede México: el caso de Joseph Neumann y su obra', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 107-122.

Niccolò, Giovanni (1563-1626)

749. R. Rivero Lake, 'Giovanni Niccolò S.J. y la Academia de arte jesuita japonés de San Lucas', in *El arte Namban en el México Virreinal,* [Madrid], Estiloméxico-editores / Turner, 2005, 203-212.

Nicolás, Adolfo (1936-)

750. F. Gomez, 'Fr. Adolfo Nicolás, Superior General of the Society of Jesus', *East Asian Pastoral Review* 45 (2008), 5-9.

751. 'Entrevista com o P. Adolfo Nicolás', *Brotéria* 166 (2008), 319-341.

Nobili, Roberto de (1577-1656)

752. D.N. Lorenzen, 'Gentile religion in South India, China, and Tibet. Studies by

three Jesuit missionaries', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (2007), 203- 213.

The other two Jesuits are: Matteo Ricci (1552-1610) and Ippolito Desideri (1684-1733).

Nuix y Perpiña, Juan (1740-1803)

753. M. Tietz, 'Las Reflexiones imparciales de Juan Nuix y Perpiña (1740-1783): el "saber americanista" de los jesuitas y "las trampas de la fe"', in M. Tietz & D. Briesemeister (eds.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 611-646.

Nussdorffer, Bernardo (1686-1762)

754. M.M. Morales, 'Los diarios de la transmigración y de la guerra guaranítica de Tadeo Enis y Bernardo Nusdorffer (1752-1756). Invitación a la lectura', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 197-229.

Och, Joseph (1725-1773)

755. A. Classen, 'Joseph Och – ein Jesuit des achtzehnten Jahrhunderts im Südwesten von Nordamerika: Literarhistorische, imagologische und mentalitätsgeschichtliche Studien', *German-American Studies* 35 (2000), 153-166.

Oliver, Jaime (1733-1813)

756. E. Auletta, 'La Breve noticia del P. Oliver en el contexto político-cultural de mediados del siglo XVIII', in B. Melià (ed), *Historia inacabada - futuro incierto,* Asunción, CEPAG, 2002, 115-126 .

Paez, Diego (1534-1582)

757. J. Stöhr, 'Die Gnadentheologie des Diego Paez SJ († 1582)', in U.L. Lehner (ed.), *Die scholastische Theologie im Zeitalter des Gnadenstreitigkeit,* Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 2007, 133-194.

Pairault, Claude (1923-)

758. C. Pairault & J. Benoist, *Portrait d'un jésuite en antropologue. Entretiens,* Paris / Yaoundé, Karthala / Presses de l'UCAC, 2001, 209 p.

Papilla, Lajos (1913-2000)

759. J. Kubassek, 'Papilla Lajos', in his *Tájfunok Tajvan földjén* [Typhoons in Taiwan], Budapest, Panoráma, 2003, 259-263.

Pázmány, Péter (1570-1637)

760. J. Vásárhelyi, 'Pázmány véleménye a magyar nyelvű protestáns biblia

fordításról' [The opinion of P.P. on the Protestant Bible translation into Hungarian], *Irodalomtörténeti közlemények* 104 (2000), 660-668.

761. I. Bitskey, 'Pázmány Péter felső-magyarországi missziója' [The mission of P.P. in the Highlands (Slovakia)], in *Pázmány Péter és kora* [Péter Pázmány and his age], Piliscsaba, PPKE BK, 2001, 71-80.

762. E. Hargittay, *Pázmány Péter és kora.* [P.P. and his age], Piliscsaba, PPKE BK, 2001, 436 p.

763. S.I. Kovács, 'Felföldi íróportrék. Pázmány Péterről' [Literary portrets of Highlands (now Slovakia). About P.P.], *Palócföld* 47 (2001), 687-699.

764. Z. Rokay, 'Barokk elemek Pázmány Péter filozófiai írásaiban' [Baroque elements in philosofical writings of P.P.], in J. Török (ed.), *Mivégett vagyunk emlékkönyv Bolberitz Pál* [Why are we. A book published in honour of Pál Bolberitz], Budapest, Ecclesia, 2001, 54-71.

765. F. Szabó, 'A sztoicizmus befolyása Pázmány prédikációira' [The influence of stocism on the sermons of P.], *Kortárs* 45/11 (2001), 61-68.

766. I. Bitskey, 'Retorica ed etica nella racolta di prediche di una gesuita ungherese: Péter Pázmány', in D. Poli (ed.), *Una pastorale della comunicazione. Italia, Ungheria, Americe e Cina,* Roma, 2002, 273-282.

767. C. Gábor, 'Pázmány Péter és az anyanyelvűség programja' [P.P. and the program of mother tongue], *Nyelvünk és kultúránk* 32/120 (2002), 102-106

768. L. Kiss, 'Az ékesszóló bíbornok', [The eloquent Cardinal], *Havi Magyar Fórum* 10 (2002), 41-47.

769. Z. Rokay, 'Pázmány Péter Eukarisztia-tanának nyomai filozófiai írásaiban' [Traces of the Eucharistic dogma of P.P. in his philosophical writings], *Teológia* 36 (2002), 211-222.

770. J. Adonyi & I. Maczák (eds.), *Pázmány bibliográfia* [Bibliography of P.], Piliscsaba, PPKE BK, 2003, 165 p.

771. I. Bitskey, 'Pázmány Péter Krakkóban' [P.P. in Cracow], in *Bámulom a Visztulát ... Krakkó a magyar művelődés történetében* [Wonder at Wisla. Cracow in Hungarian cultural history], Budapest, BME Közlekedésmérnöki Kar, 2003, 172-182.

772. I. Bitskey, 'Pázmány Péter', in *Esztergomi érsekek 1001-2003* [Archbishops of Esztergom 1001-2003], Budapest, Szent István Társulat, 2003, 284-291.

773. J. Szentpéteri (ed.), 'Pázmány Péter', in *Szürke eminenciások a magyar történelemben* [Grey eminences in Hungarian history], [Budapest], Kossuth, 2003, 196-214.

774. R. Tasi, *'Trombita', 'sáfár' vagy 'mennyei kenyér osztogatója'* ['Trumpet', 'manager' or 'distributor of heavenly bread'], Debrecen, Debreceni Egyetem Egyetemi és Nemzeti Könyvtár, 2003, 113 p.

775. P. Tusor, 'Pázmány Péter processus inquisitionisa az Aldobrandini hercegek frascati levéltárában' [P.P.'s inquisition process in the archives of the dukes of Aldobrandini in Frascati], *Egyháztörténeti szemle* 4 (2003) 3-21.

776. V. Voigt, 'Pázmány Péter szemiotikai érvelése' [Semiotical argumentation of P.P.], *Világosság* 44 (2003) 113-120.

777. A. Molnár, 'Pázmány Péter és a hódoltsági katolicizmus' [P.P. and Catholicism in territory occupied by the Turks] in his *Tanulmányok az alföldi katolicizmus török kori történetéhez* [Studies for the history of Catholicism in Alföld (Great Hungarian Plain) during the Turkish period], Budapest, METEM, 2004, 9-20.

778. P. Tóvay Nagy, '"Szabad hát a Táncz?" A tánc motivumai a 16-17. századi magyar és latin egyházi irodalomban Pázmány Péter ...művei alapján' [Is dance allowed? Motives of dance in the 16th and 17th century Hungarian and Latin religious literature on the basis of the work by P.P.], *Sic itur ad astra* 16 (2004) 169-260.

779. K. Végh, 'Pázmány Péter', in his *Ha lelked, logikád...*[If your mind, your logic..], Salgótarján, Palócföld, 2005, 102-134.

780. E. Hargittay, 'Egy kultusz kezdete: Jeremias Drexel SJ Pázmányról 1636-ban' [The birth of a cult: Jeremias Drexel SJ about Pázmány in 1636], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 243-251.

781. M. Őry, *Pázmány Péter tanulmányi évei* [Study years of P.P.], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 172 p.

Pereira, Tomé (1645-1708)

782. C. Jami, 'Tomé Pereira (1645–1708), clockmaker, musician and interpreter at the Kangxi Court: Portuguese interests and the transmission of science', in L. Saraiva & C. Jami (eds.), *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773). History of mathematical sciences: Portugal and East Asia, III,* Singapore, World Scientific, 2008, 187-204

Pérez Alonso, Manuel Ignacio (1917-2007)

783. M.C. Torales Pacheco, 'Manuel Ignacio Pérez Alonso historiador jesuita (1917-2007)', in *La prueba del tiempo: la Compañía de Jesús*, [Ciudad de México], Universidad Iberoamericana, 2007, 218-229.

Persons, Robert (1546-1610)

784. P. Martin & J. Finnis, 'The secret sharers. "Anthony Rivers" and the Appellant controversy, 1601-2', *Huntington Library Quarterly* 2 (2006), 195-238.

785. S. Mollmann, 'L'exil et les Catholiques élisabéthains chez Robert Parsons', *Moreana* 44 (2007), 15-33.

786. G. Crosignani, 'Richard Smith versus Robert Persons: a double denunciation of *The Iudgment of a Catholicke English-Man* at the Holy Office', *AHSI* 77 (2008), 115-190.

Pfefferkorn, Ignaz (1725-after 1795)

787. E.C. Frost, 'Ignaz Pfefferkorn: misionero de Sonora', in H. Pietschmann a.o. (eds.), *Alemania y México: percepciones mutuas a través de impresos: siglos XVI-XVIII,* México, Cátedra Guillermo y Alejandro Humboldt, 2005, 287-296.

788. M. Tietz, 'El padre Ignaz Pfefferkorn y su Descripción de la provincia de Sonora: de la apología religiosa a la etnografía', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 507-539.

Pieris, Aloysius (1934-)

789. F. Glorieux, 'Does Christ have an Asian face? An analysis of Aloyisius Pieris's theology of religions', *Louvain Studies* 30 (2005), 325-349.

Poidebard, Antoine (1878-1955)

790. F. Denise & L. Nordiguian (eds.), *Une aventure archéologique: Antoine Poidebard, photographe et aviateur,* Marseille, Parenthèses, 2004, 331 p.

Poirters, Adriaen (1605-1674)

791. M. van Vaeck, 'Encoding the emblematic tradition of love. The emblems of the Imago primi saeculi Societatis Jesu (Antwerp 1640) and Poirters's emblematic verses in the Af-beeldinghe van d'eerste eeuwe der societeyt Jesu (Antwerp 1640)', in E. Stronks & P. Boot (ed.), *Learned love. Proceedings of the emblem project Utrecht conference on Dutch love emblems and the Internet,* Den Haag, Dans, 2007, 49-72.

792. M. Van Vaeck, '"Leert haer prachten hier verachten" Adriaen Poirters' emblematische draaibank-allegorie als inzet in de strijd tegen de Ydelheit des Werelts (1645)', in L. Knapen & L. Kenis (eds.), *Hout in boeken, houten boeken en de fraaye konst van houtdraayen* Leuven, Peeters, 2008, 231-247.

Polanco, Juan de (1517-1576)

793. M. Ruiz Jurado, '¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?', *AHSI* 77 (2008), 321-345.

Polgár, László (1920-2001)

794. L. Szilas, 'Polgár László SJ, a könyvész (1920-2001)' [L.P. SJ, the man of letters], in A. Molnár a.o. (eds.), *Historicus Societatis Iesu. Szilas László emlékkönyv,* Budapest, METEM, 2007, 39-44.

Porée, Charles (1676-1710)

795. C. Barbafieri, 'Égarements du coeur et voie de l'esprit. Une comparaison entre le Brutus du P. Porée (1708) et le Brutus de C. Bernard (1690)', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007, 173-190.

Possevino, Antonio (1533-1611)

796. A. Castaldini, 'L'incognita marrana. Ipotesi sulle origini familiaridel gesuita Antonio Possevino (1533-1611)', *Atti e memorie dell'Accademia Nazionale Virgiliana* 69 (2001), 129-140.

Pottere, Roeland de (1584-1675)

797. P. Begheyn, 'The pastoral journeys of the Dutch Jesuit Roeland de Pottere (1584-1675) in Delft and environs. An eyewitness about the years 1621-1662', *Lias* 35 (2008), 187-208.

Pozzo, Andrea (1642-1709)

798. H. Karner, 'Andrea Pozzo, Johann Michael Rottmayr und die Kutsche des Fürsten von Liechtenstein', *Österreichsiche Zeitschrift für Kunst- und Denkmalpflege* 61 (2007), 568-589.

799. A. Surgers, 'Une image unifiée, un regard captif. Le décor du théâtre jésuite dans les traités du F. Andrea Pozzo S.J. (1642-1709)', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007, 85-98.

Prado, Jerónimo de (1547-1595)

800. J. Moreno Uclés, 'El Templo de Salomón por Jerónimo de Prado (In Ezechielem explanationes y el manuscrito Houghton de Harvard)', *Giennium* 9 (2006), 41-90.

Pray, György (1723-1801)

801. J. Kálmán, 'Pray György: Annales Regnum Hungariae', in I. Tarsoly, *Magyar könyvek – magyar századok* [Hungarian books – Hungarian centuries], Budapest, Tarsoly, 2001, 141-144.

Premare, Joseph (1666-1726)

802. P. Chu, 'Jingzhuan zhongshuo: Ma Ruose de Zhongguo jingxue shi - Jingzhuan zhongshuo' [Joseph de Premare's History of the Chinese classics], *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* [The Bulletin of the Institute of History and Philology] 78 (2007), 435-472.

Przywara, Erich (1889-1972)

803. C. Lagger, *Dienst. Kenosis in Schöpfung und Kreuz bei Erich Przywara SJ*, Innsbruck / Wien, Tyrolia-Verlag, 2007, 304 p.

Quirino de Salazar, Fernando (1575-1646)

804. S.M. Lanzetta, 'Il sacerdozio e l'Immacolata in F. Quirino de Salazar (1575-1646)', *Immaculata Mediatrix* 7 (2007), 63-95.

Quirós, Agustín de (1567-1622)

805. E. Olivares, 'Agustín de Quirós (1567-1622): Biografía – Obras', *Archivo Teologíco Granadino* 70 (2007), 85-101.

Rahm, Haroldo (1919-)

806. *Haroldo J. Rahm, SJ. Esse terrível Jesuita*, São Paulo, Edições Loyola, 2004, 168 p.

Rahner, Karl (1904-1984)

See also 537, 704.

807. P. Coda, La mutabilità di Dio "in alio" nella cristologia di Karl Rahner', *Lateranum* 71 (2005), 7-29.

808. J.F. Colosimo, 'Christologie et pneumatologie, quelques remarques sur Barth, Rahner, Bobrinskoy', in J. Getcha & M. Stavrou (ed.), *Le feu sur la terre. Mélanges offerts au père Boris Bobrinskoy*, Paris, Presses Saint Serge, 2005, 177-181.

809. S. Madrigal, 'Conversaciones con Karl Rahner', in his *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas / Desclée De Brouwer, 2005, 221-247.

810. N. Ormerod, 'Wrestling with Rahner on the trinity', in his *The trinity. Retrieving the western tradition*, Milwaukee, Marquette University Press, 2005, 125-141.

811. B.J. Hilberath, *Karl Rahner: Az ember – Isten titkához rendelt lény* [K.R. Gottgeheimnis Mensch], Budapest, L'Harmattan, 2006, 177 p.

812. M.S.M. Scott, 'God as person: Karl Barth and Karl Rahner on divine and human personhood', *Religious Studies and Theology* 25 (2006), 161-190.

813. *In memoriam Karl Rahner*, Budapest, Vigilia, 2006, 289 p.

814. F.J. Caponi, 'Aspects of the pneumatologies of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar', *New Theology Review* 20 (2007), 7-17.

815. B. Deister, *Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie*, Innsbruck / Wien, Tyrolia-Verlag, 2007, 355 p.

816. M. García Doncel, 'Teología de la evolución (I): La autotrascendencia activa, Karl Rahner, 1961', *Pensamiento* 63 (2007), 605-636.

817. J.P. Edwards, 'The self prior to mimetic desire. Rahner and Alison on original sin and conversion', *Horizons* 35 (2008), 7-31.

818. K. Kałuża, '"Was bisher nicht 'so' gegeben war". Karl Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008), 445-466.

819. J. Moons, 'En toch.... de moeite van gebed en geloof in het licht van Karl Rahners geloof en theologie. De waarde van begrip, ervaring en de christelijke traditie', *Collationes* 38 (2008), 405-420.

820. F. Nasini, 'Karl Rahner e un principo sacramentale "sempre ignorato" e "sempre saputo" dalla teologia. Riflessioni in margine a un recente dibattito', *Rivista Liturgica* 95 (2008), 311-323.

821. C.P. Olsen, 'Act and event in Rahner and von Balthasar. A case study in Catholic systematics', *New Blackfriars* 89 (2008), 3-21.

822. M.L. Sutton, 'Mysterium salutis: the christologies of Maurice de la Taille and Karl Rahner', *International Journal of Systematic Theology* 10 (2008), 416-430.

Rappagliosi, Philip (1841-1878)

823. R. Bigart (ed.), *Letters from the Rocky Mountain Indian missions. Father Philip Rappagliosi,* Lincoln / London, University of Nebraska Press, 2003, 148 p.

Rasschaert, Herman (1922-1964)

824. P. Hamans, 'Pater Herman Pieter Jan Rasschaert S.J.', in P. Hamans & G. Mesters, *Getuigen voor Christus. Rooms-katholieke bloedgetuigen uit Nederland in de twintigste eeuw,* Den Bosch, Nationale Raad voor Liturgie, 2008, p. 241-245.

Regout, Robert (1896-1942)

825. H. de Waele, 'Commemorating Robert Regout (1896-1942). A chapter from the history of public international law revisitied', *Journal of the History of International Law* 7 (2005), 81-102.

826. E. van Deutekom, 'Pater prof.dr. Robert Hubert Willem Regout S.J.', in P. Hamans & G. Mesters, *Getuigen voor Christus. Rooms-katholieke bloedgetuigen uit Nederland in de twintigste eeuw,* Den Bosch, Nationale Raad voor Liturgie, 2008, p. 233-238.

Ricci, Matteo (1552-1610)

See also 752.

827. D.N. Lorenzen, 'Gentile religion in South India, China, and Tibet: Studies by three Jesuit missionaries', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (2007), 203-213.

828. V. Shen, 'Generosity towards the other. Matteo Ricci's strategy of strangification in China', in P. Chen-main Wang (ed.), *Contextualizaton of christianity in China. An evaluation in modern perspective*, Nettetal, Institut monumenta serica, 2007, 47-69.

829. C. Chaporro Gómez, 'Diego Valadés y Matteo Ricci: Predicación y artes de la memoria', in C. Chaparro a.o. (eds.), *Actas del V Congreso Internacional de la Sociedad Española de Emblemática Paisajes Emblemáticos: la construcción de la imagen simbólica en Europa y América*, Cáceres, Junta de Extremadura, 2008, 99-130.

830. N. Suzuki, 'On Matteo Ricci's "Yangwihyeonrando"', *Chosen gakuho. Journal of the Academic Association of Koreanology in Japan* 206 (2008), 21-60.

Roa, Martín de (1559/60-1637)

831. J. Grau Jiménez, 'Nueva revision del catálogo de la obra de Martín de Roa, S.I.', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Granada, Universidad de Granada, 2007, 399-413.

Roelands, Jacob (1633-1683)

832. J.D. Ambires, 'Jacob Roland: um jesuíta flamengo [sic] na América Portuguesa', *Revista Brasileira de História* 25 (2005), 201-216.

833. C. Harline, 'Religie-oorlogen in eigen huis. De uitdaging van religieus gemengde gezinnen na de Reformatie', *Trajecta* 16 (2007), 217-236.

Rousselot, Pierre (1878-1915)

834. F.A. Moreno Quintas, 'Un doctor jesuita y tres místicos carmelitas. La influencia vital de los santos carmelitas sobre Pierre Rousselot', *Teresianum* 58 (2007), 337-346.

Rumer, Gregor (1570-1627)

835. J. Šimončič, P. Gregor Rumer - prvý provinciál českej provinciále Spoločnosti Ježišovej' [G.R. First provincial of the Czech Province of the Society of Jesus], *Viera a život* 16/5 (2006), 38-44.

Sajnovics, János (1733-1785)

836. E. Egyed, 'Scytha vagyok' [I am Scyth], *Nyelvtudományi közlemények* 97 (2000), 246-260.

837. Z. Hetesi, 'Hell Miksa és Sajnovics János nyomában' [In the footsteps of M.H. and J.S.], *Természet Világa* 135 (2004), 514-516.

838. L. Bartha, 'Egy matematikus megalapozta az összehasonlító nyelvtudományt, *Nyelvelő* 1 (2005), 90-94.

839. Z. Frenyó, 'Sajnovics János műve és hatása' [Work and influence of J.S.], *Valóság* 48 (2005), 50-59.

Sambiasi, Francesco (1582-1649)

840. K. Tang & J. Wang, 'Guanyu Mingmo Yi-da-li Yesuihuishi Bi Fangji zouzhi de jige wenti' [Several issues on Francesco Sambiasi's Memorial to the Throne in Late Ming Dynasty], *Zhongguo shi yanjiu [Journal of Chinese Historical Studies]*, 1 (2008), 139-162.

Samway, Patrick (1939-)

841. P. Samway, *Educating Darfur refugees: A Jesuit's efforts in Chad,* Scranton, University of Scranton Press, ca. 2007, 293 p.

Sandoval, Alonso de (1576-1652)

842. H. Vignaux, 'La salvación de los negros y su referente sevillano en la obra de Alonso de Sandoval S.J.', in W. Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia,* Granada, Universidad de Granada, 2007, 575-597.

Santibáñez, Juan de (1582-1650)

843. J. Lozano Navarro, 'L'opera di Juan de Santibánez. Una rappresentazione dei gesuiti del regno di Granada tra il 1554 e il 1650', *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2006), 113-131.

Sarbiewski, Maciej Kazimierz (1595-1640)

844. C.S. Kraszewski, '"Here and now" in the martial poetry of Sarvievius', *The Polish Review* 46 (2001), 313-326.

Scannone, Juan Carlos (1931-)

845. F.X. Sánchez Hernandez, 'Juan Carlos Scannone S.I. "Filosofía de la liberación, religión y nuevo pensamiento". Entrevista', *Efeméride Mexicana* 25 (2007), 267-287.

Scheiner, Christoph (1575-1650)

846. F. Daxecker & F. Schaffenrath, 'Ein Nachruf auf Christoph Scheiner aus dem Jahr 1650', *Beiträge zur Astronomiegeschichte* 4 (2001), 33-45.

847. F. Daxecker & F. Schaffenrath, 'Ein Nachruf auf den Astronomen Christoph Scheiner (1573-1650)', *Ber. Nat.-med. Verein Innsbruck* 110 (2001), 373-382.

Schmid, Martín (1694-1772)

848. E. Kühne, 'Las misiones de Chiquitos en el oriente boliviano: el descubrimiento de la obra del padres Martín Schmid S.J. (1694-1772) a mediados del siglo XX', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 327-353.

Schoonenberg, Piet (1911-1999)

849. R.P.M. Klaassen, *Bibliography of literature on the theology of Piet Schoonenberg*, Amsterdam, Vrije Universiteit, 2008, 51 p.

850. J. Mettepenningen, *Naar theologie als geloofsverkondiging. Piet Schoonenbergs proefschrift (1948/1951) als theologische zelfreflectie op het kantelmoment tussen modernisme en Vaticanum II,* Leuven, Katholieke Universiteit, 2008, 306 + 249 p.

Schott, Andries (1552-1629)

851. G. Carlucci, 'Un inedito di André Schott e la mancata edizione carafa della "Biblioteca" di Fozio', *Quaderni di storia* 32 (2006), 141-164.

Schott, Kaspar (1608-1666)

852. D. Rota, '"Kircheri vestigijs insistens". Caspar Schott e la magia acustica', in M. Engelhardt & M. Heinemann (eds.), *Ars magna musices – Athanasius Kircher und die Universalität der Musik*, Laaber, Laaber Verlag, 2007, 253-280.

853. H.J. Vollrath (ed.), *wunderbar berechenbar. Die Welt des Würzburger Mathematikers Kaspar Schott 1608-1666,* Würzburg, Echter Verlag, 2007, 140 p.

Schreck, Johannes (1576-1630)

854. E. Zettl, *Schreck-Terrentius. Wissenschaftler und China-Missionar (1576-1630),* Konstanz, Hochschule für Technik, 2008, 104 p.

Segundo Laynez, José (1812-1848)

855. L.C. Mantilla R., 'Crónicas de viaje del jesuita español José Segundo Laynez al Caquetá y Putumayo en 1847', *Boletín de Historia y Antigüedades* 94 (2007), 319-362.

Segundo, Juan Luis (1925-1996)

856. A. Ahlert, 'Fé antropológica como ponte entre fé e ideologia em Juan Luis Segundo', *Teología y Vida* 48 (2007), 321-336.

857. I. Petrella, 'Theology and liberation: Juan Luis Segundo and three takes on secular inventiveness', in M.M. Althaus-Reid a.o. (eds.), *Another possible world,* London, SCM Press, 2007, 162-177.

Selosse, Antoine (1621-1687)

858. P. Leech (ed.), *The Selosse manuscript. Seventeenth century Jesuit keyboard music,* Launton, Edition HH Music publishers, 2008, 95 p.

Shireburn, Charles (1684-1745))

859. G. Holt, 'Fr. Charles Shireburn: an early eighteenth century Jesuit', *Recusant History* 29 (2008), 44-47.

Sinnott, Edward (1791-after 1842)

860. K.A. Laheen, 'The letters of an Irish brother, Edward Sinnott, S.J., from Calcutta, 1834-37', *Collectanea Hibernica* 46/47 (2004), 155-197.

Smet, Pieter de (1801-1873)

861. J.J. Killoren, *"Come, Blackrobe". De Smet and the Indian tragedy,* St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 2003, 448 p.

Smet, Richard De (1916-1997)

862. J. Vattanky, 'Fr Richard V. De Smet, S.J.: friend, scholar, man of dialogue', *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 71 (2007), 245-261.

Sobrino, Jon (1938-)

See also 730.

863. D. Demson, 'The advantages and limits of irregular and regular dogmatics: Political responsibility according to Lehmann and Barth. A discussion pertinent to the notification of Jon Sobrino', *Toronto Journal of Theology Supplement* 1 (2008), 19-38.

Soeiro, João (1566-1607)

864. G. King, '"The Ten Commandments" of João Soeiro', *Sino-Western Cultural Relations Journal* 30 (2008), 30-55.

Southwell, Robert (1560-1595)

865. G. Kuchar, 'Gender and recusant melancholia in Robert Southwell's Mary Magdalene's Funeral Tears', in R. Corthell a.o. (eds.), *Catholic culture in Early Modern England,* South Bend, University of Notre Dame Press, 2007, 135-157.

Spee, Friedrich (1591-1635)

866. M. Sammer, 'Friedrich von Spee. Kämpfer gegen den Hexenwahn und Dichter', in M. Langer (ed.), *Licht der Erde. Die Heiligen. 100 große Geschichten des Glaubens,* München, Pattloch, 2006, 468-471.

867. H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 494 p.

868. H. Finger, 'Friedrich Spees Herkunft und Name', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 13-28.

869. H. Finger, 'Erzbistum, Kurfürstentum und Reichsstadt Köln zu Lebzeiten Friedrich Spees', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 277-340.

870. G. Franz, "'Ad magistratus Germaniae hoc tempore necessarius". Christliche Obrigkeit, Staat und Menschenrechte bei Friedrich Spee', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 111-130.

871. K. Groß, 'Spee und Leibniz. Ein kurzer Überblick', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 131-140.

872. K. Groß, 'Friedrich Spee und die Romantiker. Ein Beitrag zur Rezeption von Spees Lyrik in der Jahren 1800-1830', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 258-276.

873. C. Hompesch, 'Friedrich Spee als Frauenseelsorger', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 185-228.

874. C. Hutter, 'Die Sprache Friedrich Spees', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 176-184.

875. U. Kern, 'Friedrich Spee und der Jesuitenorden', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 29-42.

876. G. Kühnen, 'Die Poetiken von Martin Opitz und Friedrich Spee. Versuch einer Gegenüberstellung', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 171-175.

877. H. Muskens, "'Wohlan,so lass uns weiter gehen." Sind Friedrich Spees Lieder und Meditationen heute noch aktuell?', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 443-490.

878. O. Pütz, 'Spee als Pädagoge', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 229-257.

879. R. Stefan, 'Missverstandene Sinnbilder', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 141-162.

880. T. Wichert-Schulze-Gahmen, 'Geistliche Gesänge Friedrich Spees als Kirchenlied und im Zyklus Trutznachtigall', in H. Finger a.o., *Friedrich Spee Priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 163-170.

Steffel, Matthäus (1734-1806)

881. M.M. Brumm Roessler, 'El diccionario tarahumara-alemán del padre Matthäus Steffel como fuente de conocimiento de la lengua y cultura tarahumaras', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 395-408.

882. W.L. Merrill, 'La obra linguistica del padre Matthäus Steffel, S.J.', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 409-439.

Stöcklein, Joseph (1676-1733)

883. B. Hausberger, 'El padre Joseph Stöcklein o el arte de inscriber el mundo a la fe', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 631-661.

Suarez, Buenaventura (1679-1750)

884. M. de Asúa, 'The publication of the astronomical observations of Buenaventura Suarez SJ (1679-1750) in European scientific journals', *Journal of Astronomical History and Hertitage* 7 (2004), 81-84.

Suárez, Francisco (1548-1617)

885. F.T. Baciero Ruiz, 'El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes', *Pensamiento* 63 (2007), 303-320.

886. T. Marschler, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext,* Münster, Aschendorf Verlag, 2007, 789 p.

Surin, Jean-Joseph (1600-1655)

887. J.M. Marin, 'A jesuit mystic's feminine melancholia: Jean-Joseph Surin SJ (1600-1655)', *Journal of Men, Masculinities and Spirituality* 1 (2007), 65-76.

Szántó (Arator), István (1571-1612)

See also 543.

888. M. Gárdonyi, 'Egy XVI. századi magyar jezsuita a katolikus restauráció szolgálatában. Szántó István élete' [A 16th centurian Hungarian Jesuit in service of Catholic restauration. The life of I.S.], *Studia Wespremiensa* 2 (2000), 32-41.

889. M. Gárdonyi, 'Szántó István a katolikus megújhodásért' [I.S. for the Catholic regeneration], *Miscellanea Ecclesiae Strigoniensis,* Budapest, Esztergom-budapesti Főegyházmegye, 2001, 125-134.

890. C. Szilágyi, 'Szántó Arator István Historia anni jubilaei 1575. munkájának ismertetése' [The review of I.S.'s work entitled Historia anni jubilari 1575], *Magyar egyháztörténeti vázlatok – Regnum* 13/3-4 (2001), 19-46.

891. C. Szilágyi, 'Stephanus Arator: Historia Anni Jubilaei 1575 (Presentazioni delle fonti)', *Folia theologica* 18 (2007), 227-243.

Szentmártonyi, Ignác (1718-1793)

892. D. Babarczi, 'A actuação do padre Inácio Szentmártonyi, astronómo húngaro nas demarcações dos limites na América do Sul (1754-1756)', *Acta Hispanica* 12 (2007), 89-99.

Tachard, Guy (1651-1712)

893. M. Smithies, 'Tachard's last appearance in Ayutthaya, 1699', *Journal of the Royal Asiatic Society* 12 (2002), 67-78.

Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955)

See also 718.

894. N.K. Roberts, *From Piltdown Man to Point Omega: The evolutionary theory of Teilhard de Chardin,* New York, Lang, 2000, 239 p.

895. E. de la Héronnière, *Teilhard de Chardin: Une mystique de la traversée,* Paris, Albin Michel, 2003, 275 p.

896. Z. Plašienková & J. Kulisz, *Na ceste s Teilhardom de Chardin* [On the way with T.d.C.], Trnava, Dobrá knihá, 2004, 217 p.

897. J. Arnould, *Teilhard de Chardin,* Paris, Perrin, 2005, 389 p.

898. T.M. King, *Teilhard's Mass: Approaches to 'The Mass on the World',* New York, Paulist Press, 2005, 172 p.

899. L. Avan a.o., *Avenir de l'humanité. La nouvelle actualité de Teilhard,* [Saint-Étienne], Albin, 2006, 319 p.

900. J. Boissonat, 'Teilhard and globalization', in T. Meynard (ed.), *Teilhard and the future of humanity,* New York, Fordham University Press, 2006, 89-106.

901. M. Camdessus, 'Teilhard, globalization, and the future of humanity', in T. Meynard (ed.), *Teilhard and the future of humanity,* New York, Fordham University Press, 2006, 71-88.

902. A. de La Garanderie, *Le sens de l'autre de Lévinas à Teilhard de Chardin,* Saint-Étienne, Aubin, 2006, 93 p.

903. G. Martelet, *Et si Teilhard disait vrai...,* Paris, Parole et Silence, 2006, 103 p.

904. T. Meynard, 'The role of science in contemporary China and according to Teilhard', in T. Meynard (ed.), *Teilhard and the future of humanity,* New York, Fordham University Press, 2006, 135-155.

905. G. Ordonnaud, *L'aube de l'âge teilhardien. "L'Ère nouvelle de la Coresponsabilité"*, Paris, L'Harmattan, 2006, 208 p.

906. S.C. Rockefeller, 'Teilhard's vision and the earth center', in T. Meynard (ed.), *Teilhard and the future of humanity*, New York, Fordham University Press, 2006, 56-67.

907. M.E. Tucker, 'Zest for life: Teilhard's cosmological vision', in T. Meynard (ed.), *Teilhard and the future of humanity*, New York, Fordham University Press, 2006, 43-55.

908. G.H. Baudry, *Teilhard de Chardin ou le retour de Dieu*, Saint-Étienne, Aubin, 2007, 252 p.

909. D. Grumett, 'The eucharistic cosmology of Teilhard de Chardin', *Theology* 110 (2007), 22-30.

910. H. Jiménez G., 'Biblia y evolución en Teilhard de Chardin', *Cuestiones teológicas* 34 (2007), 131-148.

911. H. de Lubac, *La prière du père Teilhard de Chardin suivi de Teilhard missionaire et apologiste*, Paris, Cerf, 2007, 489 p.

912. F. Szabó, 'A fejlődő teremtés Teilhard de Chardin szerint', in Z. Hetesi (ed.), *Tudomány és vallás: A fejlődéselmélet és a földön kívüli élet kérdései*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2007, 141-149.

913. A. Udías Vallina, 'El pensamiento cristológico y la evolución en Teilhard de Chardin', *Pensamiento* 63 (2007), 583-604.

914. J. Heyndrickx, 'Een bezoek aan de site waar Teilhard de Chardin zijn opgravingen deed', *Verbiest-Koerier* 20 (maart 2008), 8-9.

915. D. Lewin, 'Mysticism, experience and the vision of Teilhard de Chardin', *Modern Believing* 49 (2008), 31-41.

916. T.S. Mei, 'Heidegger and Teilhard de Chardin', *Modern Theology* 24 (2008), 75-101.

917. J. Tomaz Ferreira, 'Evocação do P. Teilhard de Chardin', *Brotéria* 166 (2008), 215-229.

918. J. Tomaz Ferreira, 'O futuro da espécie humana em Teilhard de Chardin e a parusia cristã', *Brotéria* 167 (2008), 373-382.

Tempis, Antonio (1705-1746)

919. M.E. Ponce Alcocer, 'Los padres Antonio Tempis y Fernando Consag en Baja California', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 137-154.

Thalhammer, János (1847-1934)

920. I. Papp & J. Majer, 'Thalhammers's thaumaleids and the thaumaleide of Hungary (Diptera)', *Folia entomologica hungarica* 61 (2000), 233-238.

Tibor, Mátyás (1901-1995)

921. N. Rezsabek, 'Specula Astronomica Vaticana - a pápai állam csillagvizsgálója' [Specula Astronomica Vaticana- Observatory of the Holy See], *Meteor* 32 (2002), 54-58.

Tóth, Mike (1838-1932)

922. I. Romsics, 'Tóth Mike', in *Magyar múzeumi arcképcsarnok.* [Hungarian museum portrait gallery], Budapest, MIF, 2002, 889-900.

Treyer, Johann Xaver (1668-1737)

923. J. Baumgarten, 'El papel de las artes plásticas en la actividad misionera de los jesuitas: el ejemplo de los jesuitas Johann Xaver Treyer y Johann Philipp Bettendorf en Pará y Maranhão', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 297-325.

Trigault, Nicolas (1577-1628)

924. S. Kudo & J.P. Levet (eds.), *Nicolas Trigault S.J., Les triomphes chrétiens des martyrs du Japon (1624),* Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2005, 267 p.

Tuccio, Stefano (1540-1597)

925. L. Fuduli, 'La famiglia Tuccio nel territorio di Monforte tra quattrocentro e cinquecento', in M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tuccio S.J. Un gesuita tra la Sicolia e Roma nell'epoca della Controriforma,* Monforte S. Giorgio, Associazione Culturale Noialtri, 2008, 73-78.

926. R. Moscheo, 'Radici siciliane e formazione filosofico-scientifica di Stefano Tuccio', in M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tuccio S.J. Un gesuita tra la Sicolia e Roma nell'epoca della Controriforma,* Monforte S. Giorgio, Associazione Culturale Noialtri, 2008, 109-140.

927. G. Musolino, 'L'altare del SS. Sacramento della chiesa madre di Monforte San Giorgio di Messina. Soluzioni iconografiche ed allegorie spirituali, riflessioni ed ipotesi su un possible contributo di Stefano Tuccio', in M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tuccio S.J. Un gesuita tra la Sicolia e Roma nell'epoca della Controriforma,* Monforte S. Giorgio, Associazione Culturale Noialtri, 2008, 141-150.

928. A. Pietrasanta, 'Indirizzo di salute, con alcune considerazioni sul P. Stefano Tuccio S.J.', in M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tuccio S.J. Un gesuita tra la Sicolia e Roma nell'epoca della Controriforma,* Monforte S. Giorgio, Associazione Culturale Noialtri, 2008, 9-14.

929. M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tuccio S.J. Un gesuita tra la Sicilia e Roma nell'epoca della Controriforma,* Monforte S. Giorgio, Associazione Culturale Noialtri, 2008, 150 p.

930. M. Saulini, 'Elementi del tragic nel teatro del P. Stefano Tuccio S.I.', in M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tuccio S.J. Un gesuita tra la Sicolia e Roma nell'epoca della Controriforma,* Monforte S. Giorgio, Associazione Culturale Noialtri, 2008, 61-72.

931. M. Saulini, 'Padre Stefano Tuccio S.I., oratore a Roma', in M. Saulini (ed.), *Padre Stefano Tuccio S.J. Un gesuita tra la Sicolia e Roma nell'epoca della Controriforma,* Monforte S. Giorgio, Associazione Culturale Noialtri, 2008, 95-108.

Vácz, Jenő (1914-2003)

932. K. Hetényi Varga, 'P. Vácz Jenő', in *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában. II* [Monks in the shadow of the swastika and the red star], Abaliget, Lámpás, 2002, 362-372.

933. *P. Vácz Jenő SJ önéletrajza* [Autobiography of JV], [Budapest], [2003], 26 p.

Valentini, Giuseppe (1900-1979)

934. A. Vaccaro, 'Padre Giuseppe Valentini S.J. (1900-1979): albanologo e bizantinista. Vita e opere', *Studi sull'Oriente Cristiano* 12 (2008), 147-231.

Valignano, Alessandro (1539-1606)

935. R. Rivero Lake, 'La mission de Valignano', in *El arte Namban en el México Virreinal,* [Madrid], Estiloméxico-editores / Turner, 2005, 131-137.

936. J. Elisonas, 'Journey to the West', *Journal of Religious Studies* 34 (2007), 27-66.

937. P. Vanzan, 'Alessandro Valignano, ponte tra Oriente e Occidente', *La Civiltà Cattolica* 158/1 (2007), 157-166.

Varillon, François (1905-1978)

938. Q. Dupont & A. Spadaro, 'La "traversata" spirituale di François Varillon', *La Civiltà Cattolica* 159 (2008), 537-548.

Vazquez, Gabriel (1549-1604)

939. U. Baldini, 'Ontology and mechanics in Jesuit scholasticism: The case of Gabriel Vazquez', in B. Mahlmann-Bauer (ed.), *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst un Musik,* Wiesbaden, Harassoqitz, 2004, 99-142.

Verbiest, Ferdinand (1623-1688)

940. N. Golvers, 'Ferdinand Verbiests Chinaroeping: het beslissende keerpunt (Sevilla-Genua, 1655)', *Verbiest Koerier* 20/3 (2008), 11-13.

Vieira, António (1608-1697)

941. A. Manduco Coelho, 'O empenho de Antonio Vieira', *Lua Nova* 59 (2003), 115-135.

942. J.E. Franco, 'Uma utopia católica sob suspeita. Censura romana à Clavis prophetarum do padres António Vieira, SJ', *Lusitania Sacra* 18 (2006), 473-484.

943. V.D. de S. Pimenta & M. Massimi, 'A palavra e a imagem na pregação do século XVII. Um sermão de Antônio Vieira', *Psicologia: Reflexão e Crítica* 20 (2006), 138-147.

944. J.E. Franco, 'O mito da mulher em Vieira', *Broteria* 163 (2006), 153-174, 279-298.

944a. P. Calafate, 'Portugal na obra de António Vieira', *Revista de História das Ideias* 28 (2007), 81-95.

945. N. Caso, 'Pragmatismo y el discurso ingenioso en el Sermón de la Epifanía del Padre Antonio Vieira', *Revista Iberoamericana* 218-219 (2007), 31-44.

946. T. Pedrosa & J. Queiroz, *No coração do Brasil. Seis cartas de viagem ao Padre António Vieira,* Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2007, 95 p.

947. J.P. Braga, 'Presença do P. António Vieira na obra de Camilo Castelo Branco', *Brotéria* 167 (2008), 383-395.

948. J.E. Franco & M.I. Morán Cabanas, *O padre António Vieira e as mulheres: o mito barroco do universo feminino,* São Paulo, Arké Editora, 2008, 160 p.

949. M.A. Lopes, 'Lógica e alegoria: Argumentação e ação nos sermões de Vieira', *Síntese* 35 (2008), 157-165.

Villalpando, Juan Bautista (1552-1608)

950. P. von Naredi-Rainer, 'Von der prägenden Kraft katholische Tradition: Villalpando, Leonhard Christoph Sturm und die Salomonische Tempel', in W. Telesko & L. Andergassen (eds.), *Iconographia christiana,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2005, 167-183.

Weissmahr, Béla (1929-2005)

951. Á. Zimányi, 'A Vigilia beszélgetése Weissmahr Bélával' [Interview with B.W.], *Vigilia* 67 (2002), 304-311, 470-474.

Wong, George Bernard (1918-)

952. C. Devaux & G.B. Wong, *Bamboo swaying in the wind. A survivor's story of faith and imprisonment in Communist China,* Chicago, Loyola Press, 2000, 206 p.

Xavier, Francis (1506-1552)

See also 27, 548.

953. F. García Gutiérrez, 'Iconografía de San Francisco Javier en Oriente', *AHSI* 71 (2002), 279-301.

954. G. Schurhammer, *Svätý František Xaverský. Apostol Dalekého východu* [St Francis Xavier. The Apostle of the Far East], Trnava, Dobrá knihá, 2003, 155 p.

955. C. Bargellini, 'Saint Francis Xavier embarking for Asia', in *Painting a new world. Mexican art and life, 1521-1821,* Denver, Denver Art Museum, 2004, 187-189.

956. R. Ruiz Gomar, 'San Francisco Xavier'; 'San Ignacio de Loyola', in *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte. Nueva España,* II, México, Instituto Nacional de Bellas Artes [etc.], 2004, 136-143.

957. I. Arellano, 'San Francisco Javier en el teatro del Siglo de Oro', in I. Arellano (ed.), *Sol, apóstol, peregrine. San Francisco Javier en su centenario,* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 2005, 239-266.

958. P. Esarte Muniain, *Francisco de Jasso y Xabier y la época del sometimiento español de Navarra,* Pamplona, Pamiela, 2005, 150 p.

959. M.G. Torres Olleta, *Vita thesibus et Vita iconibus. Dos certámenes sobre Francisco Javier,* Kassel, Reichenberger / Pamplona, Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro de la Universidad de Navarra, 2005, 30, [55], 51, [9] p.

960. *S. Francisco Xavier. 450 anos da sua morte (1552-2002),* Braga, A.O., 2005, 190 p.

961. E.J. Alonso Romo, 'Recordando a Francisco Javier a través de su palabra', *Via Sobrenatural* 86 (2006), 113-123.

962. I. Arellano (ed.), *San Francisco Javier, el Sol en Oriente (comedia jesuítica del P. Diego Calleja),* Pamplona, Universidad de Navarra / Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2006, 200 p.

963. C. Mata Induráin, 'Dos piezes dramáticas de Genaro Xavier Vallejos sobre San Francisco Xavier: Volcán de amor (1923) y Xavier. Estampas escénicas (1930)', in *San Francisco Xabier desde sus tierras de Navarra. Celebración del V centenario (1506-2006),* Sangüesa, Grupo Cultural Enrique II de Albret, 2006, 147-254.

964. P. Nemeshegyi, 'Xavéri Szent Ferenc' [Saint Francis Xavier], *Távlatok* 71 (2006), 13-27.

965. A. Pérez Pastor, *Svätý František Xaverský,* Trnava, Dobrá kniha, 2006, 16 p.

966. J. Sánchez Adalid, *En compañía del Sol,* Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2006, 358 p.

967. V. Serrão, *A lenda de S. Francisco Xavier pelo pintor André Reinoso. Estudio historic, estético e iconologicao de um circle barroco existente da igreja de Saõ Roque,* Lisboa, Bertrand Editora, 2006, 114 p.

968. A. Verdoy, *San Francisco Javier: el molinero de Dios,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006, 203 p.

969. 'S. Francisco Xavier no V centenário do seu nascimento', *Broteria* 163 (2006), 323-669.

970. 'Xavier Szent Ferenc leveleiből' [From the letters of Saint Francis Xavier], in *Jezsuiták Szent Ignác nyomdokain* [Jesuits in the footsteps of Saint Ignatius of Loyola], Budapest, Szent István Társulat, 2006, 97-154.

971. T. Bertone, 'Comunicare la fede: La missione della Chiesa nel tempo di Francesco Saverio e nel nostro tempo', *Euntes Docete* 60 (2007), 11-21.

972. G. Colzani, 'San Francesco Saverio missionario: La nascita di una nuova figura ecclesiale e il suo servizio', *Euntes Docete* 60 (2007), 23-44.

973. H. Didier, 'Francis Xavier: Figure of exile and holiness', *International Journal for the Study of the Christian Church* 7 (2007), 134-156.

974. Z. Szilárdfy, 'A magyarországi művészet hódolata Xavéri Szent Ferenc előtt' [The veneration of Saint Francis Xavier in Hungarian art], in A. Molnár a.o. (eds.), *Historicus Societatis Iesu. Szilas László emlékkönyv,* Budapest, METEM, 2007, 256-282.

975. P. Andueza Unanua, 'San Francisco Javier en las artes suntuarias', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 295-325.

976. X. Añoveros Trías de Bes, 'Javier, un liderazgo basado en la humildad', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 159-183.

977. V.M. Arbeloa, 'San Francisco de Javier: un precursor pre-ecuménico', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 109-133.

978. I. Arellano, 'Diálogos javerianos de la Real Academia de la Historia de Madrid (IV). Del Japón a la China', in F. Cazal (ed.), *Homenaje a / Hommage à Francis Cerdan,* Toulouse, CNRS / Université de Toulouse-Le Mirail, 2008, 25-48.

979. L.M. Armendáriz, 'Javier, misionero de ayer y de hoy', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 19-32.

980. J.J. Azanza López, 'La imagen de San Francisco Javier en el arte contemporáneo: el caso de Navarra', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 263-293.

981. H. Didier, 'Los dos Javieres y el Islam', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 375-388.

982. A. Floristán Imízcoz, 'La Europa que vivió Francisco de Javier (1506-1541', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 63-79.

983. L.J. Fortún Pérez de Ciriza, 'Correspondencia entre San Francisco Javier y San Ignacio de Loyola', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 33-61.

984. J. Menéndez Peláez, 'El teatro jesuítico en la época de San Francisco Javier: los orígenes', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 389-418.

985. I. Miguéliz Valcarlos, 'San Francisco Javier en la pintura española de los siglos XVII y XVIII', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 343-372.

986. E. Morales Solchaga, 'Causas de la riqueza iconográfica de San Francisco Javier: promoción y mecenazgo', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 211-238.

987. M.C. Osswald, 'La imagen del Santo en Goa y en Oriente', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 239-262.

988. A. Rodríguez G. de Ceballos, 'Series pintadas de la vida y milagros de San Francisco Javier en Europa y América', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 187-210.

989. M.G. Torres Olleta, 'Los Milagros de San Francisco Javier en el arte', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 327-342.

990. G.M. Verd Conradi, 'San Francisco Javier y el soneto No me mueve, mi Dios, para quererte', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 487-508.

991. J. Vergara Ciordia, 'Demanda de humanidades y temporalización escolar en los colegios jesuíticos de la Edad Moderna', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 419-443.

992. M. Zugasti, 'Un texto jesuítico del siglo XVIII: Diálogo a San Francisco Javier entre la Navarra y la India', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 459-508.

COMPLEMENTARY LIST OF PERSONS

INDEX OF AUTHORS



Jesuits and the Politics of Cultural Pluralism in Eighteenth Century Transylvania

Paul Shore

Jesuits and the Politics of Cultural Pluralism in Eighteenth Century Transylvania tells the story of the Jesuit mission to Cluj, Transylvania (now Romania) from 1693, when the Jesuits were allowed to return after almost a century of restricted activity in the region, until 1773, when the order was suppressed. During these eight decades the Jesuits created a complex, multi-faceted community whose impact reached throughout Transylvania and beyond into neighboring regions. In addition to an ongoing missionary program in this predominantly non-Catholic region, the Jesuits established a cluster of schools and a university that trained the elite, introduced Baroque architecture, music and literature, and became the masters of extensive properties. The Jesuits' schools staged dramas in several languages, their printing press produced a wide range of publications, including a Hungarian "ABC for Girls" and a catechism in Ukrainian, and Jesuit scientists, including Miksa Hell, later Court Astronomer in Vienna, conducted experiments and observations.

Among the unique features of this study are the accounts of how Jesuits sought to impose social conformity on the ethnically and religiously diverse community, the Jesuits' project to develop a "Uniate Church" that would retain the Eastern Rite while acknowledging the authority of Rome, and the story of the long-forgotten Jesuit "brothers," who contributed their talents as craftsmen and artists to the Jesuit enterprise.

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 61. Co-published with Ashgate Press.

€ 50,00 (€ 35,00 to subscribers).



BOOK REVIEWS

Year by Year with the Early Jesuits. Selections from the Chronicon of Juan de Polanco, S.J. Edited and translated by John P. Donnelly, S.J. [Number 21 in Series I: Jesuit Primary Sources in English.] (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2004. Pp. xxiv, 480. $37.95. Paperback.)

A Brief and Exact Account: The Recollections of Simão Rodrigues. Translated by Joseph F. Conwell, S.J. [Number 20 in Series I: Jesuit Primary Sources in English Translation.] (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2004. Pp. xvii, 104. $15.95. Paperback.)

One of the more important missions given to the Institute of Jesuit Sources in St. Louis at its inception was to provide important Jesuit primary sources to the English reader. In 2004 the Institute continued to serve this mission by publishing numbers 20 and 21 in its series "Jesuit Primary Sources in English translation." The first, *A Brief and Exact Account: The Recollections of Simão Rodrigues* on the origins and progress of the Society of Jesus, provides the general reader with an almost scriptural account of the foundation of the Society. The second, *Year by Year with the Early Jesuits (1537-1556)*, provides selections from the famous chronicle history kept by Juan de Polanco who served as Secretary of the Society of Jesus in its early years. Both documents have long been available in their original languages via the Monumenta Historica Societatis Iesu and extensively cited by Jesuit historians (most notably William Bangert and Georg Schurhammer) in their histories of the Society of Jesus. But now the casual English reader has direct access to these primary sources. This will allow for important comparisons with the better known narratives of the lives of Ignatius Loyola and Francis Xavier.

Rodrigues' autobiographical account of the founding of the Society, written at the request of the fourth General of the Society, Everard Mercurian, does not claim to be an exhaustive and precise account of the early years leading up to the foundation. Rather, it is a spiritual work, "I have often reflected on how the power of God alone raised the Society from small beginnings to its present

grandeur, ... And so it seems to me that this must be said about the beginning of the Society: The Lord has done this [Psalm 118:23] and as it pleased the Lord so it was done [Job 1:21]." (p. 2)

Rodrigues' narrative offers some particular details not found in Ignatius' *Autobiography* that are worth noting. The details of the companions' trips from Paris to Venice, and then to Rome would not appear in Ignatius' account since he did not accompany them on either trip. Since the companions must interact without the presence of their spiritual leader these are moments worthy of special attention. Rodrigues also spends more time on the events and discussions surrounding the companions' vows at Montmarte in 1534. He also develops further the initial discussion concerning poverty, emphasizing the gratuity of ministries that would later be enshrined in the *Constitutions of the Society of Jesus*. Thus, in contrast to some other accounts, even before coming in contact with the Calvinist divines on their journey to Venice, they had opted for this expression of their poverty. Rodrigues also does not hide the lack of unanimity and clarity regarding the vow to go to the Holy Land. Some, including Ignatius, would have liked to have stayed and given their lives there for the conversion of the Turks. Others, including Rodrigues himself, intended to return from the Holy Land and place themselves at the service of the pope. Of course, the pilgrimage never took place, but the origin and extent of the special service to the papacy, later enshrined in the fourth vow, receives more attention here than from Ignatius.

Joseph Conwell has also made a great contribution to this translation by including not only many of the original critical notes from the editors of the Monumenta but by updating them with material taken from Georg Schurhammer's life of Francis Xavier, and his own reflections. While some of the commentary (e.g. his concern for the misogynist tendencies of the sixteenth century) might be overly sensitive, it is nevertheless appreciated as a good counsel to the reader not to be put off by the anachronistic application of contemporary values on the past.

Polonco's *Chronicon* deserves even more attention than Rodrigues' autobiography. It provides a centralized view of the order from the perspective of one of the key players in its early government–Juan de Polanco. Since this has become the sourcebook of almost all subsequent histories of the order, it bears closer scrutiny in its emphases and perspective. Unfortunately Donnelly's translation is a selection of only about 8 % of the entire text, so English readers must still rely on another historian's judgment. Given the limitations of time and space, Donnelly makes very prudent decisions, and is very clear in his explanations of why he makes the selections he does.

The chronicle's organization has also placed its mark on our own way of reading general histories of the order. Polanco works outward from Rome in

his accounts of early Jesuit activity (giving special attention to the founding of schools): Rome, Italy, Sicily, Germany, Netherlands, France, Spain, Portugal, and finally the transmarine missions. Anyone familiar with William Bangert's *A History of the Society of Jesus* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1972) will immediately recognize the extent to which this history relies on Polanco, even in its structure. There are two points, quibbles one might say, that illustrate well the inherent risks regarding too great a reliance on translations of selections. The first concerns the question of how and when the *Constitutions*, composed by Ignatius, came to be approved and promulgated; while the second regards the controversy surrounding the actual Vicar General following Ignatius' death in 1556.

For most Jesuits the question of when and how the *Constitutions* came to have juridical force remains a moot point. Oral tradition attributes the vast majority of the text to St. Ignatius who therefore gives them authority. But just as scholars are beginning to explore the contributions of other early Jesuits to the development of the foundational documents of the Society of Jesus, so too comes the question of when exactly they became official. Donnelly's selection of texts introduces some of the ambiguity present even in Polanco's interpretation of the events. Initially Polanco observes, "The First Fathers approved the Constitutions" at a meeting in Rome in 1550 (n. 25, p. 117). Nevertheless, a careful reading of the next page notes that Xavier, Claude Jay, Alfonso Salmeron, Pascal Bröet, Nicolás Bobadilla, and Rodrigues were not present at that meeting. This leaves one wondering who exactly attended besides Ignatius and Diego Laynez. Polanco answers this conundrum by indicating that Rodrigues arrived at the meeting late, "but both he and the other absent ones approved the Constitutions after they had seen them." (n. 25, p. 118) Of course some of them would dispute this later, but it is Polanco's chronicle that establishes their first approval. It is also worthwhile to note that Donnelly translates Jerónimo Nadal's actions in his travels through Europe as "promulgation" (n. 924, p. 311; n. 3, p. 259). In both cases the Latin original uses a slightly different wording ("publicare" in the former, and "traderet ac declaret" in the latter).

Donnelly's excerpts pass much more quickly over the controversy surrounding the transition in government following the death of St. Ignatius. While he translates the narrative of the actual election of Laynez (including the decision not to inform him of his election for fear of further endangering his health), Donnelly misses some interesting points concerning the challenges to Laynez and his desire to call the First General Congregation. The reader is left with the sense of a smooth transition from Ignatius to Laynez, when in fact the controversies were extensive and lasted for almost three years.

It is in these brief examples that one sees that Polanco's chronicle, though exhaustive, has a clear interpretation in mind in its reporting. So Donnelly can be forgiven his own selection of texts, and historians and others interested in the early history of the Society of Jesus will do well to consider the voices of other first companions, like the one found in Rodrigues' autobiography, in order to better understand all the interactions and false starts that occurred in those critical first days of the order.

Spring Hill College, Mobile, Alabama Mark A. Lewis, S.J.

Jesuitas en Indias: Entre La Utopía y el Conflicto. Trabajos y Misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna. By Javier Burrieza Sánchez. [Historia y Sociedad, no. 125.] (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007. Pp. 592, N.p. Rústica.]

The Jesuits and their missions in colonial Latin America have been the subject of several recent studies, especially following the 1992 commemoration of the 500th anniversary of the evangelization of the Americas. Javier Burrieza's work is not only the latest but also one of the most ambitious and comprehensive. Two particular approaches set his work off from many of the others. First, he places the missionary enterprise in America within the larger context of the entire missionary effort of the Society of Jesus in the sixteenth century. The author begins with Ignatius' own missionary experience in the Holy Land and then makes a concise tour of the missionary map, ranging from Xavier in India and Japan, to the other great pioneers of inculturation–Robert de Nobili, João de Britto, Alessandro Valingnano, and Matteo Ricci. Each new situation posed new problems: to accept or not native vocations, to what extent should the path of inculturation be followed, etc. Secondly, he places the Jesuits within the context of the recent history of missionary activity in the New World itself. Before the Jesuits arrived Bartolomeo Las Casas had already waged the great debate over the legitimacy of Spain's claim, and lost. Both of these contexts affected the Jesuits' approach to the New World. They were aware of the profound differences between Asia and America. It was this awareness that led José de Acosta to reject Alonso Sanchez' proposal to evangelize China by invading it. At the same time, in the post-Las Casas world, the Jesuits realized that they had to work within the structures of the Spanish empire. As the title of the book indicates, the New World Jesuits lived a constant tension between "utopia"–what they wanted to do–and "conflict"–the adverse reaction of viceroys (especially Toledo in Peru), local authorities, and several bishops who opposed them.

The book is built around eight major themes: the missionary outlook of the Jesuits; how they observed the New World; the catechisms they produced; their

centers of evangelization (colleges and missions); Paraguay; conflicts with bishops; relationships with religious women; the expulsion and exile. Although each chapter leads to the following one, each one can be read as a self-contained unit. Under the second topic, the Jesuits as observers of a new reality, Burrieza shows that the New World Jesuits were engaged in a "spiritual conquest," a concept which does not stand out in the literature of the Jesuits in Asia. But this spiritual conquest involved more than the strictly "spiritual": as a preparation for evangelization, José de Acosta and other missionaries wrote detailed natural and moral histories of their respective regions, as well as numerous travel chronicles. In his chapter on the catechisms, the author observes that, unlike the catechisms in China or India, which were written as preludes to inter-religious dialogue, New World catechisms aimed to evangelize directly, with little or no reference to native religions, although they were written in the native languages.

Burrieza goes on to describe the centers of evangelization: the doctrines, colleges, and universities. He covers the clashes between Jesuits in Peru with Viceroy Toledo over doctrines and colleges. When they accepted doctrines in Juli, they did so somewhat grudgingly, without realizing that within time Juli would prove to be one of the best examples of missionary insertion in Latin America. Burrieza also covers Luis de Valdivia's defensive war strategy in Chile and the missions in California. The role of art and music in the missions and the colleges is well presented. Paraguay, of course, constitutes a whole chapter unto itself. The author traces the origins of the concept of Paraguay as a "utopia" in the writings of Josep Peramàs, Ludovico Antonio Muratori, and later European thinkers. But, based on the more realistic descriptions of José Cardiel, Antonio Ruiz de Montoya, and other Jesuits who lived and worked in the missions, Burrieza contrasts these utopian concepts with what he terms the "harsh" reality of daily life. Finally, he discusses the 1750 treaty which led to the Guaraní war and the destruction of seven of the missions: an incredibly ill-conceived and mismanaged affair by Ferdinand VI and his anti-Jesuit advisors.

Burrieza devotes an entire chapter to the many conflicts between the Jesuits and troublesome bishops like Fernando de Mendoza in Cuzco, Bernandino de Cárdenas in Asunción, and Juan de Palafox in Puebla. In the case of Mendoza, who was involved in numerous political intrigues in Spain, he was troublesome only as a Jesuit; later, as bishop of Cuzco, his relations with the Society improved. But the endless battles between Palafox and the Jesuits fueled anti-Jesuit sentiment long after the affair ended when Palafox left Puebla for Spain. In this case, the Jesuits won the battle, but lost the war. The author ends with a very detailed account of the expulsion. He also offers a general view of the literary production of the exiled Jesuits and the pro-independence activities of Juan José Godoy and Juan Pablo Viscardo y Guzmán.

In his chapter on religious women who were influenced by Ignatian spirituality or by Jesuit confessors, the author narrates the long and very complicated story of the nuns from a monastery of Saint Brigit in Spain who migrated to Mexico in 1739. But this particular chapter does not seem to fit into the general narration, at least in such a detailed way, because the Jesuit connection is very tangential and tenuous. The author would have done well to highlight the role of Jesuits as confessors of certain pious women (St. Rose of Lima comes to mind) and chaplains for many convents. Also, thematic development has the disadvantage of blurring chronological development. One may ask: how did an eighteenth century Creole Jesuit, influenced by the Enlightenment, differ in mentality from a sixteenth century Spanish missionary? Although the author covers all major events in colonial Jesuit history, he does not highlight the changes in mentality from one moment to the next. Also, Brazil receives scant attention. Of course, the author announces that the subject of his book is the Jesuits "in the Indies." But given the worldwide overview of Jesuit missionary activity in the first chapter, one would have expected a more inclusive treatment of Brazil where the Jesuits played an even more important role as educators than in Spanish America. Finally, although the bibliography is very comprehensive, there are a few noticeable absences. For example, in the text the author cites Charles Ronan (p. 584), author of a well known biography of Clavijero, but does not include that work (nor Ronan's biography of Molina) in the bibliography. Only one article by Nicholas Cushner, author of several works on Jesuit haciendas, is cited.

This is a very scholarly work, well documented and quite evidently the fruit of extensive research and reading. Given its scope and length, it is not meant for the general reader, although certain chapters, especially the ones on Jesuit missions in the world and their catechisms, would be very useful for a course on comparative missions. For scholars it is a very valuable reference tool. Even though, as the author states in the introduction, this book does not pretend to be the whole story, it does cover certain facets of the Jesuit presence in Spanish America in a very thorough way.

Catholic University, Lima Jeffrey Klaiber, S.J.

Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought. By Harald E. Braun. [Catholic Christendom, 1300-1700.] (Aldershot: Ashgate, 2007. Pp. xiii, 200. £55.00. Hardback.)

Pierre Bayle scriveva nel suo *Dictionnaire historique* (1696) "Il n'y a rien de plus séditieux ni de plus capable d'exposer les trônes à des frèquentes révolutions, et la vie même des princes au couteau des assassins que le livre de Jean Mariana." A un secolo dalla pubblicazione del *De rege et regis institutione* la fama

dello spagnolo Mariana era ancora irrimediabilmente legata all'accusa di fomentare il tirannicidio e il disordine politico e sociale.

Personaggio strano e ambiguo, Juan de Mariana era nato nel 1536 da un sacerdote e aveva studiato all'università di Alcalá dove ebbe il suo primo incontro con la Compagnia di Gesù. Fu chiamato a Roma dal generale Diego Laínez nel 1561 e qui iniziò la carriera al collegio romano come professore di teologia (1562-1565). Dopo un breve insegnamento a Messina (1567-1569), fu inviato al collegio Clermont di Parigi. Il suo girovagare finì nel 1574 quando fu rimpatriato, insieme a molti altri gesuiti spagnoli e in risposta alle proteste antispagnole che si erano sviluppate nel territorio europeo durante il generalato Mercuriano. Le biografie, tutte di carattere apologetico, ne evidenziano la profonda intelligenza, il carattere malinconico e la sofferenza fisica.

Non è da scartare l'ipotesi del rientro in Spagna connesso al legame del Mariana con il movimento dei "perturbatores," cioè con quella corrente di dissidenza interna alla Compagnia di Gesù, particolarmente vivace per la penisola iberica, denominata dei memorialisti. Il nome di Mariana non compare negli incartamenti di denuncia o di difesa dei memoriali redatti nel lungo periodo di conflitti che sconvolsero l'ordine gesuitico durante il generalalato di Everardo Mercuriano e di Claudio Acquaviva: nessuna sua partecipazione diretta ai grandi dissensi. Ma si hanno alcune attestazioni dell'autorità indiscussa di cui godeva presso il partito dei memorialisti. José de Acosta, ad esempio, faceva il nome di Mariana come di colui che "mejor esté en los negocios" e a cui nessuno "en letras y authoridad le haga ventaja" ponendolo tra una rosa di persone a cui Filippo II avrebbe potuto ricorrere nel clima di preparazione alla V congregazione generale a cui il Mariana, prima indicato come possibile soggetto da inviare, non partecipò. Un suo coinvolgimento nel movimento di dissenso interno spiegherebbe perché Mariana non sia stato più coinvolto in funzioni attive, di governo o di educazione. Egli dimorò sempre nella casa di Toledo, la capitale della Nuova Castiglia il cui arcivescovo Bartolomé de Carranza era stato ripetutamente processato e messo sotto accusa; caso di cui divenne spietato narratore raccontandone i conflitti e le lotte interne. Morì nel 1624.

La grande fama di Mariana è legata alla pubblicazione, in vita e in morte, di una serie di opere destinate a suscitare grandissimo dibattito e non pochi guai allo stesso autore. La sua vasta *Historia de rebus Hispaniae* (1592) gli meritò il titolo di Tucidite o Tacito di Spagna; mentre il suo *De monetae mutatione* (1609), quarto trattato degl'imponenti *Tractatus septem*, con le analisi impietose del sistema fiscale spagnolo e le implicite accuse di impoverire il popolo, lo condusse per quindici mesi nelle carceri madrilene (ottobre 1609-gennaio 1611) e in un convento francescano della stessa città con l'accusa gravissima di lesa maestà. Non minore scompiglio arrecò il suo *Discurso. De reformatione Societatis*,

o *Discurso sobre las enfermedades de la Compañía*, che uscirà postumo nel 1625 in spagnolo, latino, francese e italiano, edito da un anonimo stampatore con luogo di edizione Bordeaux. Libro di critica del governo e dell'Istituto gesuitico, il *Discurso* fu messo all'indice spagnolo nel 1627, condanna che durò almeno sino al 1768, un anno dopo l'espulsione dei gesuiti a opera di Carlo III. L'11 aprile 1628 finì all'indice romano dove rimase sino all'inizio del XX secolo.

Il *De rege et regis institutione libri III* (1599)–opera a cui è dedicato lo studio di Braun–è un trattato di carattere educativo, di formazione del principe Filippo III dal momento della nascita sino a quello in cui salirà al trono. È un libro dai connotati pedagogici dunque apparentemente come tanti furono pubblicati, particolarmente ad opera dei gesuiti: *Il principe cristiano* di Pedro de Ribadeneira, il *De officio principis christiani* di Roberto Bellarmino (1619) o l'*Oraculo manual y arte de prudencia* di Baltasar Gracián y Morales (1647). Impregnato di una forte tradizione umanistica ed erasmiana, il *De rege* rendeva l'educazione al governare il fulcro della formazione del buon sovrano. La monarchia ereditaria, a cui dedicava il capitolo terzo, in quest'ottica diventava la migliore forma di governo possibile proprio perché il futuro principe veniva corretto ed educato fin dalla nascita. Le letture e i principi educativi dell'umanesimo cristiano erano però innovati, venivano superati i timori di alcuni autori, i divieti di lettura di alcune opere: la cultura del principe, nell'ottica del Mariana, era anche strumento per avvincere e conquistare i sudditi.

L'opera riflette la modernità di Mariana, abbonda di riflessioni politiche volte a suggerire un sentimento democratico al principe e un'idea anticentralista della Spagna poggiante sul concetto di Stato come unione consensuale tra più individui che trasferiscono il potere ad uno, su un concetto di socialità dell'uomo e di volontarietà dello Stato. A questo Mariana appare spinto dalla sua concezione negativa e pessimistica circa le capacità del singolo.

Il *De rege* interessò a lungo la cultura europea poiché prevedeva e teorizzava –nei capitolo 5, 6, e 7 del libro primo–la possibilità, in presenza di un tiranno, di ucciderlo. Nonostante l'accusa di aver giustificato e fomentato il tirannicidio, l'opera di Mariana era un testo profondamente monarchico, in cui l'autore sosteneva il forte parallelismo tra il solo Dio nel cielo e il solo capo sulla terra. Ciò veniva però temperato dal potere esercitato dall'aristocrazia, dall'idea che la comunità manteneva comunque il suo diritto di autoregolamentarsi e di revocare ogni mandato di cui aveva investito il suo capo. L'uccisione del tiranno, il pubblico nemico per cui era lecito pure l'avvelenamento, era autorizzata solo dalla comunità e non prima di averlo avvertito e combattuto con la guerra. Da questa opera ebbe origine la letteratura dei monarcomachi che proliferò nel mondo protestante e cattolico e che, in Spagna, fu tutta di autori gesuiti. La storia, i suoi personaggi e i suoi eventi sono gli esempi da cui Mariana trova ispirazione per le sue teorie sullo Stato. Egli ignora la

provocazione di Machiavelli sulla presentazione dell'etica cristiana come un re tra i primati morali. Quello che Mariana teorizza non è una ragione di stato democratica (p. 132) ma è il tentativo di estendere i confini della teologia morale e il desiderio di concedere un nuovo ruolo alla Chiesa.

Sostanzialmente il *De rege* ebbe un'accoglienza positiva, eccetto che nella Francia sconvolta dalle guerre di religione (per non dimenticare l'Inghilterra di Giacomo I). L'attentato di Jean Chastel alla vita del re e infine nel 1610 l'assassinio di Enrico IV, unite al fatto che l'autore fosse sia un gesuita che uno spagnolo, creò un clima ostile con ripetute condanne da parte della Sorbonne. L'opera sarà ripubblicata nel 1605 con alcune attenuazioni, ma nel 1606 giunse la definitiva condanna da Parigi e da Bordeaux, riconfermata dalla facoltà di teologia di Parigi, ed essa fu mandata al rogo dal parlamento della capitale l'8 giugno 1610. I *pamphlets* e la libellistica di accusa all'opera del Mariana furono inferiori, forse, solo a quelli contro il Machiavelli.

All'interno dell'ordine gesuitico l'opera fu condannata, anche perché da subito si instaurò una perfetta identificazione tra l'opera del Mariana e la Compagnia di Gesù, e quindi la proposta di vietare il *De rege* nel regno di Francia andò di pari passo con l'idea di limitare l'attività dell'ordine gesuitico, le sue funzioni educative, missionarie o di predicazione. Il *De rege* fu dunque isolato nel maldestro tentativo di non mettere in situazioni imbarazzanti il Mariana, ormai vera eminenza grigia dell'ordine. L'avversione era tale che lo stesso Acquaviva emanò il decreto *de tyrannicidio* il 6 luglio 1610 col quale proibì di sostenere nella Compagnia la teoria del regicidio, scelta che segnò sia il rilancio delle fortune dell'Ordine in terra di Francia, sia l'instaurarsi di una nuova sintonia della Compagnia con la politica romana e con i suoi sforzi per riconquistare totalmente la Francia dopo la conciliazione avvenuta con Enrico IV. Un nuovo intervento del generale sostanzialmente ne riconfermò i contenuti con il decreto *De potestate pontificis et tyrannicidio* il 23 agosto 1614.

Un'opera complessa e contraddittoria quella del Mariana, destinata a banalizzarsi in strumentali e contingenti polemiche alle quali lo studio del Bauer porta nuovi tasselli ponendola in un contesto più specifico. Essa, infatti, non è l'origine, l'inizio di una corrente di pensiero politico ma rappresenta una esemplificazione delle differenze e della complessa natura del dibattito politico spagnolo nel passaggio politico tra Filippo II e Filippo III.

Istituto italiano di Scienze Umane, Firenze Michela Catto

Der Untergang der Gesellschaft Jesu als Europäisches Medienereignis (1758-1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung. Von Christine Vogel. [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Universalgeschichte Band 207.] (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2006. S viii, 433. 38 Abb. € 51.00. Hardback.)

Noch vor rund 100 Jahren schrieb Richard Krebs in seiner Arbeit über die *Politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner* von „Zorn und Entrüstung," welche „die Verderblichkeit und Unsittlichkeit dieses Instituts" – gemeint ist die Gesellschaft Jesu – in ihm hervorrufe.[1] Die Geschichtsschreibung des Jesuitenordens war Jahrhunderte lang von denselben Kontroversen geprägt, die auch den Orden selbst umgaben; Darstellungen zur Geschichte der Jesuiten stammen vor allem von Ordensmitgliedern, die die Gesellschaft Jesu in der Regel in ein möglichst positives Licht rücken wollten, oder von vehementen Ordensgegnern, die vor allem die negativen Eigenschaften der Gesellschaft darzustellen versuchten.

Was für die wechselvolle Geschichte der Gesellschaft Jesu gilt, gilt in mindestens eben solchem Maße für die Erforschung der öffentlichen Diskussionen, die sich um den Orden gruppieren. Auch jesuitische und „antijesuitische" Publizistik sind bisher entweder von Anhängern oder vehementen Gegnern des Ordens untersucht worden, so von Bernhard Duhr SJ mit seinem Band über *Jesuiten-Fabeln*,[2] von Richard Krebs mit der *Politischen Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner*, oder von „Pilatus" (i.e. Viktor Naumann), der sich als expliziter Gegner des Ordens um eine „objektive" Geschichte von Jesuitismus und Antijesuitismus bemüht, letztlich mit dem Ziel, die zu seiner Zeit heftige Diskussion gegen die Wiederzulassung der SJ in Deutschland mit soliden Argumenten zu unterfüttern.[3] In allen Fällen ging es dabei um die „Wahrheit hinter der Polemik"; untersucht wurde in aller Regel, inwiefern die gegen die Jesuiten vorgebrachten Vorwürfe und die zur Verteidigung des Ordens aufgeworfenen Argumente der historischen Realität entsprechen.

Forschungsarbeiten aus jüngster Zeit schicken sich nun an, dieser zum einen sehr positivistischen und zum anderen durchaus parteiischen Geschichts-

---

[1] Richard Krebs, *Die politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des dreißigjährigen Krieges* (Halle: Max Niemeyer, 1890; Neudruck Leipzig: Zentralantiquariat der DDR, 1976).

[2] Bernhard Duhr, *Jesuiten-Fabeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1904).

[3] Pilatus (i.e. Viktor Naumann), *Der Jesuitismus. Eine kritische Würdigung der Grundsätze, Verfassung und geistigen Entwicklung der Gesellschaft Jesu mit besonderer Beziehung auf die wissenschaftlichen Kämpfe und auf die Darstellung von antijesuitischer Seite* (Regensburg: G. J. Manz, 1905).

schreibung neue Fragestellungen entgegenzusetzen. Daß die erfreulichen Bemühungen um eine unparteiische Geschichte der Societas Jesu und der Konfessionalisierung maßgeblich vom Mainzer Institut für Europäische Geschichte gestützt werden, zeigen nicht nur die beiden in den letzten Jahren erschienenen Sammelbände Rolf Decot, *Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert* (Mainz: von Zabern, 2004) und Rolf Decot, *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556* (Mainz: von Zabern, 2007), sondern auch die 2006 in den *Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte* erschienene Monographie von Christine Vogel über den *Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758-1773).*

Vogels Arbeit beschreibt nicht die „Geschichte" der Auflösung der Societas Jesu von 1773 und strebt nicht den Abgleich der gegen die Jesuiten erhobenen Vorwürfe mit der Realität jesuitischen Handelns an; die Ereignisgeschichte des „Untergangs der Gesellschaft Jesu" bildet vielmehr nur den Hintergrund, vor dem Vogel die publizistischen Debatten untersucht, die dieses Verbot bzw. die Entwicklung von der portugiesischen Jesuitenaffäre 1758-1761 bis zum Verbotsbreve *Dominus ac Redemptor* von 1773 begleiten.

Vogel gliedert ihr Material sowohl zeitlich als auch räumlich. Nach einem ersten Teil, der die theologischen Differenzen zwischen Jansenisten und Jesuiten des 17. Jahrhunderts beleuchtet, ohne deren Kenntnis die späteren Vorwürfe gegen die Jesuiten kaum verständlich wären, gliedert sich der Band in drei Hauptkapitel gemäß den zeitlichen Phasen der Debatte. Der erste Schwerpunkt liegt auf der "Portugiesischen Jesuitenaffäre (1758-1761)," der zweite auf den "Jesuitenverboten in Frankreich (1761-1764)" und der dritte auf der "Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1765-1773)." Diese Aufteilung mag insofern irreführend sein, als sie geographischen Kriterien zu folgen scheint, schnell jedoch wird deutlich, daß die Ereignisse in Portugal und Frankreich, die jeweils zu Beginn der großen Kapitel kurz geschildert werden, nur den Hintergrund bilden, vor dem europaweit die jeweiligen Debattenbeiträge untersucht werden, namentlich aus Portugal, Frankreich, Italien und dem Reich. Dabei werden sowohl umfangreichere Traktate, Flugschriften und aufgeklärte Zeitschriften als auch Medien der Bildpublizistik wie illustrierte Flugblätter und Medaillenstiche in den Blick genommen.

Vom Umfang her nimmt der erste Hauptteil über die portugiesische Jesuitenaffäre den größten Raum in der Untersuchung ein, was zweierlei Gründe hat: Zum einen knüpft sich an das Attentat auf den portugiesischen König Joseph I., das zum Auslöser der Affäre wird und letztlich zur Ausweisung der Jesuiten aus Portugal 1759 führt, die größte Materialfülle. Zum anderen sind es die in dieser ersten Debattenphase gewonnenen Argumente und Argumentationsstrategien, die den Verlauf der Debatte bis 1773 und

darüber hinaus prägen. Ihnen die größte Aufmerksamkeit zu widmen, ist also durchaus begründet.

In Portugal entzündet sich der Konflikt zwischen den Jesuiten und der Regierung jedoch zunächst nicht an binneneuropäischen Problemen, sondern an den lateinamerikanischen Kolonien, konkret am Vertrag von Madrid von 1750. Daß die Jesuiten die Auflösung ihrer lateinamerikanischen Reduktionen nicht bedingungslos akzeptieren, führt zum einen innerhalb Lateinamerikas zum sogenannten „Guaraní-Krieg," zum anderen in Europa zu der häufig publizierten Vorstellung, die Jesuiten hätten sich innerhalb ihrer Reduktionen einen eigenen „Jesuitenstaat" aufgebaut, von dem aus sie die Ausbreitung ihrer weltlichen Macht anstrebten. Zunehmend werden sie also als Konkurrenz zu den „absolutistisch" regierenden, auf den Reichtum der Kolonien angewiesenen Herrschern Europas wahrgenommen.

Vor diesem Hintergrund nutzt der portugiesische Staatssekretär für Äußeres und Militärwesen, der Marquês de Pombal, die Gelegenheit des Attentats auf Joseph I. im Jahr 1758, um die portugiesischen Jesuiten unter Hausarrest zu stellen, ihre Güter zu konfiszieren und einige Jesuiten unter dem Verdacht des *crimen laesae maiestatis* gefangen zu nehmen. Die Ausweisung der Jesuiten aus Portugal 1759 führt zum diplomatischen Bruch zwischen Portugal und dem Vatikan. Vogels Untersuchung der „portugiesischen Jesuitenaffäre" legt durchaus die Vermutung nahe, daß es vor allem diese diplomatische Schwierigkeit war, die Pombal zu bewältigen suchte, indem er die Affäre zum Gegenstand obrigkeitlicher Publizistik machte. Indem er an der Herstellung einer antijesuitischen Stimmung nicht nur in den portugiesischen Medien, sondern in einer europaweiten Medienlandschaft arbeitete, rechtfertigte er das Handeln seiner Regierung und erweckte den Eindruck, mit der Unterstützung einer breiten europäischen Öffentlichkeit zu handeln. Besonders die Aufnahme der in Portugal entstandenen Argumente durch die französischen Jansenisten sicherte dem antijesuitischen Diskurs ein europaweites Publikum, da die Jansenisten mit den *Nouvelles ecclésiastiques* über ein gut funktionierendes Publikationsorgan verfügten und die französische Sprache im Kontext der Aufklärung eine grenzüberschreitende Verständigung garantierte. Vogel weist explizit darauf hin, daß es nicht nur die Publikationstätigkeit des portugiesischen Hofes ist, die die antijesuitische Debatte konstituiert. Eine Vielzahl anderer Publikationen und Reaktionen sei vielmehr in den Blick zu nehmen, wolle man „diejenige Denkstruktur enthüllen, die großen Teilen der Debatte zugrunde lag [...]: das Verschwörungsdenken" (S. 50).

Die von Portugal ausgehende Debatte nutzt Vogel, um die bisher weit verbreitete Forschungsmeinung in Frage zu stellen, die Zeitungen und Zeitschriften der Aufklärungsepoche seien als „unpartheyische Correspondenten" zu werten. Vielmehr gelingt es ihr darzustellen, daß ein großer Teil der

Publikationen unmittelbar einem der konkurrierenden Lager zuzuordnen ist. Das gilt nicht nur für die *Nouvelles ecclésiastiques*, die jansenistische Untergrundzeitung der Jahre 1728 bis 1803, sondern auch für vermeintlich objektive Organe wie den „Hamburgischen Correspondenten" (S. 51 ff).

Vogels Interesse beschränkt sich jedoch nicht darauf, die Debatte in ihrem inhaltlichen Verlauf nachzuzeichnen und sie zwischen den konkurrierenden Institutionen und Teilnehmern am öffentlichen Diskurs – absolutistische Regierungsvertreter wie Pombal, aufgeklärte ‚Zirkel' wie der römische Archetto, Einzelgestalten wie Voltaire, binnenkatholische Oppositionsströmungen wie die dem Umkreis des Pariser Parlements zuzuordnende *parti janséniste* – zu verorten. Vielmehr eröffnet sie im Schlußkapitel einen größeren Rahmen, das im Titel versprochene „Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung," um die antijesuitische Debatte in diejenigen Diskurse einzuordnen, die im historischen Rückblick der Epoche ihren Stempel aufgeprägt haben.[4] Dabei stellt sich interessanter Weise heraus, daß die antijesuitische Diskussion keinem der herrschenden Diskurse eindeutig zuzuordnen ist. Vielmehr erweist sie sich je nach Kontext teils als aufgeklärt, teils als „antiphilosophisch,"[5] teils als absolutistisch, teils als regimekritisch, je nach Situation und Stellung des jeweiligen Verfassers. Die Jesuiten, so läßt sich vielleicht anhand von Vogels Ergebnissen formulieren, können aufgrund ihrer exponierten Stellung als Kristallisationskern für die herrschenden Diskurse in der Mitte des 18. Jahrhunderts gelesen werden.

Daran lassen sich einige kleinere Kritikpunkte anschließen, die aber vor dem Hintergrund dieser sehr aufschlußreichen Arbeit nicht als Mängel, sondern eher als weiterführende Anregungen zu verstehen sind.

Zum einen zeigt bereits der Ausschnitt der „Jesuitendebatte," den Vogel gewählt hat, daß einzelne Argumente wie z.B. der angebliche „Kadavergehorsam" der Jesuiten immer wieder und in unterschiedlichen Zusammenhängen genutzt werden. Über die einleitenden Ausführungen zur Tradition des Antijesuitismus im Jansenismus des 17. Jahrhunderts hinaus verdiente der Aspekt der Kontinuität des antijesuitischen Diskurses jenseits der Grenzen des 18. Jahrhunderts durchaus größere Aufmerksamkeit. Das Motiv der Jesuiten als Königsmörder zum Beispiel tritt nicht erst im Zusammenhang mit der portugiesischen Jesuitenaffäre auf, sondern entsteht bereits, wie auch Vogel andeutet, im späten 16. Jahrhundert. Wiewohl es eine kaum zu bewältigende

[4] Von einer „antijesuitischen" Debatte zu sprechen, scheint insofern legitim, als die Verteidigung des Ordens nur einen kleinen Prozentsatz der Publikationen ausmacht und tatsächlich rein defensiv zu sein scheint.

[5] Vogel reflektiert diesen Begriff durchaus kritisch; Vogel, Untergang, S. 278-80.

Aufgabe darstellen würde, jedes einzelne Motiv bzw. Argument in seiner gesamten Tradition aufzurollen, könnte eine beispielhafte diachrone Untersuchung einzelner, dominanter Argumente deutlicher noch die Anpassungsfähigkeit des antijesuitischen Diskurses zeigen. Gerade der verschwörungstheoretische Aspekt antijesuitischer Polemik, den Vogel ausführlich behandelt, könnte so besser untermauert werden. Immerhin ist das Argument des „Altbekannten," der Autorität qua überlieferter Tradition, ein probates Mittel, um Verschwörungstheorien die Unangreifbarkeit zu verleihen, die ihr langfristiges Bestehen sichern.

Daß die längerfristigen Traditionslinien bei Vogel etwas aus dem Blick geraten, mag letztlich an der von ihr gewählten Konzeption des „Medienereignisses" liegen. Vogel beschreibt in ihrer Arbeit eine öffentlich geführte Debatte, die sich über 15 Jahre hinzieht und im historischen Rückblick von zwei Ereignissen – dem Attentat auf Joseph I. als Anfangs- und der Auflösung der Societas Jesu als Schlußpunkt – begrenzt wird. Diese Debatte verläuft, wie Vogel herausarbeitet, nicht einsträngig oder geradlinig; gerade weil Publizistik und tatsächliche „Ereignisse" einander wechselseitig beeinflussen, markieren Brüche und Schwerpunktverlagerungen den Verlauf der Debatte. Dies alles zu einem „Medienereignis" zusammenzufassen, mag zunächst heuristisch zielführend scheinen, da es die Interdependenz zwischen Ereignis und medialer Darstellung betont. Jedoch sind mit dieser Herangehensweise einige Probleme verbunden. Zum einen sind die Wechselbeziehungen zwischen Darstellung und Ereignis selten nachzuweisen, so daß es bei Vermutungen darüber bleiben muß, wie genau ein konkreter Ereignisverlauf von der publizistischen „Berichterstattung" beeinflußt wird. Zum anderen täuscht die Verwendung des Terminus „Medienereignis" für den Jesuitendiskurs zwischen 1758 und 1773 darüber hinweg, daß die Debatte nicht erst 1758 begann und 1773 keinesfalls endete. Der Teilausschnitt, der unmittelbar zur Auflösung der Gesellschaft hinführt, wird wirklich verständlich erst vor dem Hintergrund der Gesamtdebatte, die sich von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis heute hinzieht.

Da jedoch sowohl die Zeit vor 1758 als auch das Weiterleben des Jesuitendiskurses nach der Ordensauflösung bisher kaum erforscht sind, stellen die Aufarbeitung des umfangreichen Materials und die Darstellung der vielfältigen Zusammenhänge an sich eine bedeutende Leistung dar, die Vogel nicht nur im Text selbst, sondern auch durch einen umfangreichen Anhang mit sorgfältig recherchiertem Literaturverzeichnis und Filiationsgraphiken zu den wichtigsten Quellen unternimmt. Da Vogel zudem der Anschluß an aktuelle Debatten zu Aufklärung und Absolutismus gelingt, füllt ihre Arbeit nicht nur eine Lücke der Jesuitenforschung. Es bleibt zu wünschen, daß auch die noch zu ergründenden Felder in der Erforschung des antijesuitischen Diskurses bald Bearbeiter finden.

Universität Münster Ursula Paintner

Consejero de ambos mundos. Vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655.) By Enrique García Hernán. (Madrid: Fundación Mapfre/Instituto de Cultura, 2007. Pp. 421. € 28,00. Hardback. ISBN 978-84-9844-056-0.)

Juan de Solórzano Pereira would seem in some ways to have been a typical enough civil servant of the Spanish Habsburg monarchy. He was a career jurist and councillor, a married layman, and his ancestry, though superficially respectable, gave rise to suggestions, throughout his life, that alleged Portuguese origins concealed a *converso* element. That dimension to his identity perhaps makes suitable the approach chosen by the author of this volume, which is firmly biographical. The constant attention to genealogical specifics and career details, which has been such a marked feature of previous publications by García Hernán, is once again evident here, applied not only to the main subject of the work but indeed to almost every person mentioned, however marginal to the chief biography. Such previous fame as this legal author enjoyed probably rested on a reputation for defence of the basic rights of the Indian subjects of the Crown of Castile in the Americas. The present volume certainly makes clear that the royal servant's experiences in America, above all in Perú, affected his comprehension of the position and sufferings of the Indians. Nevertheless the book frankly demonstrates the limitations to such sympathy, which accepted forced labour in the mines as a sad necessity, given the monarchy's unarguable commitments, above all in time of war. Moreover the later part of his career took place back in Spain itself, in association with the work there of the royal Council of the Indies not least, and inevitably reflected the crisis of the whole monarchy, as the plans for it of Olivares came to crisis and collapse. It is hardly surprising, consequently, that the last years of this lawyer and author seem to have been clouded by a degree of disillusion, quite apart from financial preoccupations or concern over the careers of numerous children. The Catholic piety of this jurist would seem to have been perfectly genuine, if conventional, illustrated for example by care about the religious instruction and pastoral commitment which the Crown owed to its Indian subjects. It is not accidental, therefore, that he maintained good relations with various individual Jesuits, particularly some with their own experience of the Spanish overseas empire as traced in places throughout the volume, as well as with the conscientious prelate within that empire, himself of ultimately anti-jesuit fame, Juan de Palafox y Mendoza. Compared with the opinions of other Spanish jurists of the period, his compositions touching on the relations of Church and State, whether in the Iberian peninsula itself or more widely, were perhaps balanced and relatively moderate. That did not prevent however Roman inquisitorial censure of a part of his published work, essentially concerning the overseas royal *patronato*, an episode which itself triggered an entirely typical jurisdictional controversy, even if one rather overshadowed by larger disputes more or less contemporaneously. Students of the Spanish

governmental system under Philip III and Philip IV as well as those specialising in history of the overseas empire and its associated missions will be glad to add this volume to the relevant literature. It is certainly important that it can demonstrate the subject's defence of the rights and opportunities which ought to be extended to those of European stock but American birth, inclusive, in his view, of ecclesiastical and religious vocations.

University of Leeds A. D. Wright

The Jesuits and the Arts 1540-1773. Eds. John W. O'Malley, S.J., and Gauvin Alexander Bailey (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2005. Pp. xv, 478. 476 Color Images. $50.00. Cloth. ISBN 0-916101-52-5.)

In *AHSI* 75 (2006) 210-215 Nicoletta Basilotta sang the praises of the original Italian collection edited by Giovanni Sale, S.J., on which this American publication is based. The English-language version has further edited and updated many of the chapters (some of them radically), included many new colour images, greatly expanded the captions, and updated and amplified the bibliographies. The main difference is the addition of a chapter on the Jesuits in North America by Gauvin Alexander Bailey, who covers the period 1611-1814, beginning with the history of the Jesuits in French Canada and their art and architecture, and continues with sections on Jesuit art and architecture on the Great Lakes missions, and Jesuit architecture in Maryland. The illustrations in this "new" chapter are as outstanding as the "older" illustrations. This is an excellent publication in which the latest data on Jesuit art are included, and that can serve as a standard work for the future.

Netherlands Institute of Jesuit Studies, Amsterdam Paul Begheyn, S.J.

Franz Ehrle (1845-1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika „Aeterni Patris." Von Peter Gangl. [Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte hrsg. v. Karl Hausberger, Bd. 7.] (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2006. SS 216. € 29,90. Kartoniert. ISBN-10: 3-7917-2032-5.)

Die Gesellschaft Jesu von heute hat zu ihren Mitbrüdern des 19. Jahrhunderts ein gebrochenes Verhältnis. Peter Gangl, selbst Jesuit, will dem entgegenwirken und hat in seiner Dissertation das kreative wissenschaftliche Arbeiten von einem Jesuiten im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert untersucht: von Franz Ehrle (1845-1934), während eines Grossteils seines Lebens Mitarbeiter und Präfekt der Vatikanischen Bibliothek. Dem Autor geht es nicht um eine Biographie im engeren Sinn. Vielmehr hat er sich mit der Person Ehrles in Verbindung mit der vor allem von Rom geförderten

Neuscholastik auseinandergesetzt. Ausgangspunkt ist die Enzyklika „Aeterni Patris" aus dem Jahre 1879, mit der die Wiedereinführung der Scholastik im Lehrbetrieb angeordnet wurde.

In den ersten beiden Kapiteln zeichnet Gangl nach, wie das Lehramt unter der Herausforderung von Rationalismus und Fideismus mit einem Rückgriff auf die Scholastik das harmonische Zueinander von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung wieder zu gewinnen beabsichtigte. Ebenso ging es darum, unter dem Eindruck der damals modernen Geschichtswissenschaft, die in den Augen der Kirchenleitung dem Relativismus zu verfallen drohte, und der Naturwissenschaft, die ein starkes Mass an Positivismus ins akademische und weltanschauliche Denken brachte, die philosophische Grundfrage der Wahrheit wachzuhalten. Mit der Enzyklika sollte eine solide Ausbildung des Klerus garantiert und eine Erneuerung der Gesellschaft in Angriff genommen werden, bei der das Lehramt auch für die Wissenschaft als zuständig galt. Geeignetstes Instrumentar dafür waren die Schriften des Thomas von Aquin, in dem die Reinheit des scholastischen Systems als am besten festgehalten galt. Das Lehrschreiben fordert aber nicht nur eine Relecture, sondern auch eine neue Anwendung und methodische Anpassung an die Fragen der Gegenwart. Das betont Gangl und macht es zur Kernthese seiner Arbeit, indem er zu Ehrle – zuerst mit einer biographischen Skizze (Kap. 3) – überleitet und dessen Kommentar zur Enzyklika, erschienen 1880 in der ordenseigenen Zeitschrift „Stimmen aus Maria Laach," erläutert (Kap. 4). Ehrle fordert darin eine kreative Thomas-Rezeption in Konfrontation mit den intellektuellen Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart.

Das gewichtigste Kapitel (Kap. 5) stellt auf diesem Hintergrund die historischen Forschungen Ehrles zur Scholastik vor. Einem allgemeinen Trend der Zeit folgend übte sich dieser in einem intensiven Quellenstudium und förderte damit manche Erkenntnisse zutage, die das überkommene Bild einer Scholastik als Monolith widerlegten, und arbeitete deren Vielfalt in Schulen und Lehrmeinungen heraus. So war es damals gerade Thomas, der sich von der altbewährten Philosophie des Augustinus absetzte und sich der heidnischen Philosophie des Aristoteles zuwandte, die sich für aktuelle theologische Fragen als geeigneter erwies. In der grundwissenschaftlichen Beschäftigung mit Handschriften scholastischen Inhalts erschloss er die Arbeitsweise, die konkreten Umstände und das historische Umfeld scholastischer Theologen und wies nach, dass sich die Scholastik sowohl im Mittelalter als auch in der frühen Neuzeit dauernd fortentwickelte. Ehrle war darum überzeugt, dass eine Renaissance der Scholastik nur unter Berücksichtigung der gesamten Tradition, der geschichtlichen Entwicklung zusammen mit der Aufgeschlossenheit für neue Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung möglich ist.

Bekanntlich vermochte die Neuscholastik diesen Bogen nicht zu spannen. Frage ist, warum sich Ehrle, der 1922 in den Kardinalsstand erhoben worden ist, mit seinen Anliegen nicht durchsetzen konnte. Eine Möglichkeit: Ehrle war Historiker grundwissenschaftlicher Ausrichtung. „Wissenschaftspolitik" zu betreiben, wäre die Aufgabe anderer gewesen.

Ehrle blieb aber in seiner Scholastik-Rezeption auch von einer Unentschlossenheit zwischen Wissenschaft und Lehramtstreue durchzogen. Einerseits forderte er die methodische Orientierung an neuen Fragestellungen, andererseits bezeichnete er aus nicht nachvollziehbaren Gründen die Philosophie des Aristoteles als das Höchste, was die reine natürliche Denkkraft je erreicht hatte, und wollte sie als Ausgangspunkt jeder philosophischen Auseinandersetzung bewahren. Evident war für Ehrle hinwiederum, dass sich die aristotelische Naturwissenschaft überlebt hatte. Gerade wegen dieses selektiven Beharrens machte er sich m.E. am Scheitern einer kreativen Renaissance der Scholastik mitschuldig.

Wohl bemühte sich Ehrle um ein spannungsfreies Verhältnis zwischen Kirche und Wissenschaft, setzte sich vermittelnd für angefeindete Theologen ein und erwarb für die Bibliothek die modernsten bibelwissenschaftlichen Bücher (Kap. 6). Dennoch exponierte er sich in Fragen des Modernismus nicht, auch wenn sein Verhältnis zu Pius X. nicht ungetrübt war.

Ehrles wissenschaftliche Leistungen bleiben unbestritten. Das vermag Gangl in seiner Dissertation zweifelsfrei und anschaulich zu belegen. Bei aller intellektuellen Offenheit verblieb Ehrle m. E. aber zeit seines Lebens in einer blockierenden Traditions- und Lehramtshörigkeit. Er ist am ehesten als Anhänger des Gegenwartskatholizismus zu bezeichnen, der sich wohl bemühte, die Errungenschaften eines jeden Zeitalters zum Christentum in Beziehung zu setzen – letztlich aber selbst bestimmte, was in seine Waltanschauung Aufnahme finden durfte.

Institutum Historicum Societatis Iesu — Paul Oberholzer, SJ

Iñigo de Loyola el heterodoxo. By Ignacio Cacho Nazábal, S.J. (San Sebastián: Universidad de Deusto, 2006. Pp. xv, 420. N.p. Paperback.)

Iñigo de Loyola, el heterodoxo by Ignacio Cacho Nazábal is an exploration of the less known period of Ignatius of Loyola's life through a scrupulous (and sometimes tedious) analysis of eight major inquisitorial (civil or ecclesiastical) processes that Iñigo underwent between 1526 and 1546: in Alcalá (1526 and 1527) accused of being an *alumbrado;* in Salamanca (1527) accused of being an Erasmist; in Paris (1529 and 1535) accused of seducing students; in Venice (1537) accused of being a heretic; in Rome (1538) accused of being a Lutheran;

and again in Rome (1546) accused of contacts with prostitutes. Even though Iñigo-Ignatius was absolved of all these charges and always emerged as an orthodox Catholic, Cacho inquires in his book what were the historical roots of such accusations. His aim is to contrast the portrayal of Loyola, founder of the Jesuits renowned for his orthodoxy, with one of Iñigo, a pilgrim who fell victim of the aforementioned processes, so that "the life and the work of Ignatius can offer new horizons of the proved originality, audacity, and truth of his personality and work" (32).

He does so by using a valuable philological method of a synoptic juxtaposition of primary sources (what the author calls a "textual analysis" – Part One) with the goal of providing a broader social and political context to the inquisitorial processes in which Iñigo was involved ("contextual analysis" – Part Two). The major demarcation line separating the sources brought to light crosses between the (so-called) *Autobiography* of Loyola and other Jesuit biographical texts, especially the official biography of the Jesuit founder commissioned by Francis Borja to Pedro de Ribadeneira. Cacho uncritically relies on the *Autobiography* as an authentic testimony of Ignatius (even though he actually did not write it but dictated it to his confrere Luis Gonçalves da Câmara, who years later would compose it from his and his amanuenses' notes) and rightly considers Ribadeneira's *Vita* a rhetorical panegyric of Iñigo's orthodoxy with the consequential concealing of the heterodox aspects of his life–"a crime of hagiographic deformation" according to Marcel Bataillon.

In spite of (over)quoting an impressive number of useful primary sources this book has a convoluted narrative that makes the reader confused about the author's logic of argumentation. Not infrequently it has to be deduced from the quotations that he provides for each paragraph, or from vague and abstract assumptions. Indeed, the book does not offer either a proper introduction or a conclusion. The reader does not know from the beginning what is the monograph's principal theme (the publisher calls it a biography, but is it?) or how this theme will be reflected in the structure of the book (a brief explanation comes only in the introduction to Part Two [31]), or what historiogaphy that this book follows or advances (we can only infer it through the book). Yet, it does not explain sufficiently why in addition to eight major processes, the author also provides a list of what he terms "minor processes," albeit there is a little justification to use that term instead of "inquiries." Neither are we informed why the last chapter breaks with the monograph's structure built on the eight processes, and disproportionally elaborates on the subject of chastity in the Jesuit *Constitutions* and the complementary norms issued in 1995.

The title is also misleading; the last process Cacho scrutinizes occurred after the foundation of the Society, and therefore it is out of step with the author's juxtaposition of Iñigo the (heterodox) pilgrim with Ignatius the (orthodox)

general. Furthermore, Ignatius during his pre-1540 sojourns in Venice and Rome can be hardly seen as a pilgrim (indeed, he had enrolled at the University of Paris as Ignatius and not Iñigo) even though he was not yet the general of the Society. The avalanche of the quotations by which this book is driven, deceives. An example can be the analysis of the processes in Alcalá that contrasts the accounts of Loyola himself with Ribadeneira and other documents, providing a great context to the *alumbrado*-Erasmist environment, within which Ignatius moved during his stay at the Renaissance-influenced university. Yet Cacho fails to comment on that part of the *Autobiography* ([61]) and ignores totally Juan Alfonso de Polanco's narrative of Ignatius's interrogation by the vicar Figueroa (*Chronicon* I:37) that explicate an important aspect of the accusation that Cacho conceals: Loyola was also suspected of being a crypto-Jew, which reveals that the interrogator made a connection between the Iberian *alumbrado* movement and the *conversos.*

The enigma of Ignatius of Loyola apparently needs still more explanation than this and the previous book on Loyola by Cacho (*Iñigo de Loyola. Ese Enigma* [Bilbao: Universidad de Deusto/Ediciones Mensajero, 2003]) can offer, despite their unquestionable erudition. [See below for a review of *Iñigo de Loyola. Ese Enigma.*]

City University of New York — Robert A. Maryks

Iñigo de Loyola. Ese Enigma. By Ignacio Cacho Nazábal, S.J. (Bilbao: Universidad de Deusto/Ediciones Mensajero, 2003. Pp. xii, 482. S.p. Hardback.)

"That enigma." The difficulty of writing a biography of Ignatius has surely been felt by anyone who has tried. The source material for the later period is so rich and various, yet it is hard to trace the continuities between the poor pilgrim eventually gathering a small group of companions around himself, and the leader of what rapidly became one of the central institutions of the counter-reformation.

Faced with these difficulties, Ignacio Cacho is experimenting here with an unconventional approach. The present volume, a "monograph of contrasts," is largely about how other people saw Ignatius, as if to build up a sense of the man's complexity through the wide variety of responses he evoked. A second volume, *Iñigo de Loyola, el heterodoxo* [see above for a review of this work] will consider in detail the various civil and ecclesiastical processes to which Ignatius was submitted, from 1515 until 1546.

The first volume falls into four sections. The first, and most substantial, looks at the relationships between Ignatius and six of his nine first companions: Favre and Xavier relatively briefly (neither had much contact with Ignatius after 1540), and Laínez, Salmerón, Rodrigues and Bobadilla more substantially. Cacho has no startling discoveries, but he has provided a useful service in

bringing together the known facts about these relationships into one convenient volume. The second section explores "the black legend," moving forward to secular critics of the Jesuits from the nineteenth and twentieth centuries: Fülöp-Miller, Unamuno, Ortega y Gasset, Pio Baroja, and, rather more unusually, the Basque sculptor and thinker Jorge de Oteiza (1908-2003). The third looks at "the golden legend," looking at figures from Ignatius's lifetime: Ribadeneira, Gonçalves da Câmara, Diego de Eguía, and Polanco, with three brief paragraphs on the baroque biographies, out of which Cacho clearly prefers that of Maffei. The fourth section considers once again the contrast between Ignatius and Luther, with a clear preference being expressed for Ignatius on theological grounds.

The conception behind this book–"Ignatius as others saw him"–is potentially interesting and creative. Arguably Ignatius's greatest significance lies not in what he himself did but in how he catalyzed growth in others, both through his Spiritual Exercises and through the institutions which he founded. In his two major works, *Spiritual Exercises* and the Society's *Constitutions*, he keeps his own personality rigorously out of the text, as if to foster growth in others along lines that he would not himself foresee. Perhaps an account of Ignatius's life focusing on those others might be truer to its subject than a conventional biography. But for such a work to come off, the surface diversity of the material needs to be held together by a firmer authorial vision than Cacho shows in this volume. We are never really told the principles governing his choice of some figures and not others. Why, for example, are the critics relatively recent figures, while the fans are Ignatius's near-contemporaries? What is the Luther material doing in this book? The lacks at this level, along with some serious faults in the proof-reading, leave in the end a negative impression. Nevertheless, Cacho's volume provides some useful information in a convenient form, and the method he pioneers surely has a potential that perhaps will be developed in the future.

Campion Hall, Oxford — Philip Endean, S.J.

Biblioteca Jesuítico-Española (1759-1799). De Lorenzo Hervás y Panduro. Ed. Antonio Astorgano Abajo. (Madrid: Libris, 2007. Pp. 833. € 20,00. Rústica).

Lorenzo Hervás (1735-1809), "enciclopédico del Hombre y del Universo" (Miquel Batllori. S.J.), dejó inédita una importante *Biblioteca Jesuítico-Española*, en la que pretendió recoger toda la producción escrita – inédita y publicada – de los jesuitas exiliados y dispersos por la Italia de fin de siglo, es decir, durante los reinados de Carlos III y Carlos IV. Depositado el manuscrito en el archivo de Loyola desde 1815, sólo ha sido utilizada por el bibliógrafo jesuita José Eugenio de Uriarte, quien la estimaba no inferior "en mérito, diligencia y puntualidad a ninguna de las de su tiempo ni de las anteriores y posteriores" (Uriarte-Lecina, *Biblioteca*, I, Prólogo, lviii).

La edición de la *Biblioteca* es la tarea hercúlea que ha llevado a cabo el profesor Astorgano, ya preparado por anteriores trabajos en la misma área sobre los abates Requeno y Arévalo, o el insospechado mecenazgo del fiscal Campomanes con algunos de los expulsos. Ha respetado la división en cuatro catálogos que impuso Hervás: a) escritores publicados; b) escritores inéditos; c) escritores portugueses; d) escritores extranjeros domiciliados en España en ese período. En total 495. Esto obliga a la consulta incesante del índice onomástico (p. 777-833), que incluye también a los impresores y libreros mencionados en las 2926 notas de muy variada extensión.

En el Estudio introductorio de 90 páginas se expone la vida y obra de Hervás, y se analiza la *BJE* en su tiempo de redacción, la periodización de la producción jesuítica que de ella se deduce, y la clasificación geográfica y temática de los escritores reseñados. Hervás no oculta sus fuentes; por el contrario, es constante la referencia a correspondencias, informaciones, contribuciones de los mismos escritores, que demuestran el liderazgo que todos reconocían en él, y se sentían deudores de consejos e impulsos para trabajos personales, lo que da a la obra un aire de familia compatible con la exactitud y objetividad de las referencias. Se adivina una constante "puesta en común," que no excluye la aceptación de las discrepancias.

El editor había ofrecido un avance de su trabajo en "La *BJE* de Hervás y su liderazgo sobre el resto de los ex-jesuitas" (*Hispania Sacra* 56 [2004], 171-268). En él se incluye una reseña de los dos Apéndices de la *BJE*, el "Catálogo de manuscritos españoles y portugueses existentes en siete bibliotecas insignes de Roma" y los "Códices de colecciones canónicas españolas que hay en las bibliotecas de Roma," y que esperan una edición completa. Un Apéndice hace especialmente útil este largo artículo: la "Tabla-Resumen de los ex-jesuitas de la *BJE*" (p. 239-68), en el que se exponen sinópticamente la actividad de cada uno, la ciudad de residencia, la extensión de líneas de ordenador en la transcripción y las fechas extremas de su vida.

Asombra el cúmulo de noticias, personales y bibliográficas, que ha reunido el editor en las notas, para ilustrar cada afirmación de Hervás. Sólo el uso constante de este monumento bibliográfico permitirá apuntar divergencias y mejoras.

Señalo dos. A propósito de Francisco X. Idiáquez (106) afirma Hervás (p. 287) que "compuso parte de la excelente obra *La Juventud triunfante* [Salamanca, 1727], la cual obra extendió y aumentó el docto jesuita Luis de Lossada." Lo copia Uriarte (*Catálogo razonado*..., n. 1120) y acepta que compondría "algunas de las poesías que se insertan." Sorprende que uno y otro hayan caído en el anacronismo de suponer a Idiáquez (nacido en 1711) estudiante en Salamanca, cuando en 1727 era colegial en el Seminario de Nobles de Burdeos antes de pasar a la Corte como paje del Príncipe de Asturias. Sobre la parte que en la

composición de la obra tuvo el futuro P. Isla, se explicó él mismo en su correspondencia de ese mismo año (*Miscelánea Comillas* 39 [1981] 155-56).

En la p. 268 opina el editor que Hervás "no tiene nada que ver con la *Historia de la Iglesia*, de Bérault-Bercastel (Madrid, 1797-1798, 24 vols.)... La atribución la hace Palau, aunque la niega el P. Uriarte." En realidad y según testimonio de su coetáneo y corresponsal, el P. José Fernando de Silva, Hervás había compuesto una "Historia del Cristianismo...desde 1721, continuada por L. H." desde 1751, en tres vols. que se han perdido.

Universidad Comillas, Madrid — José Martinez de la Escalera, S.J.

En compañía de los ángeles. Vida del extático y fervoroso Padre Juan de Alloza, S.J. (1597-1666). De Alexandre Coello de la Rosa. (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2007. Pp. 218. € 15,00. Rústica.)

La inédita "biografía ejemplarizante" de un jesuita limeño con fama de santidad entre sus contemporáneos, sirve al autor para "analizar las políticas de santidad de la Compañía de Jesús en el Perú colonial del siglo XVII." En una amplia introducción (p. 15-87) y con el apoyo de abundante bibliografía (p. 203-218) y el continuo recurso a los archivos, principalmente romanos y en primer lugar el de la Congregación de Ritos, se estudia el fenómeno de la "santidad" dentro de la sociedad peruana, en la que se afirmaba una creciente conciencia criolla, con modos de religiosidad no siempre de fronteras definidas y fácil valoración. Los jesuitas, últimos llegados entre las órdenes religiosas, deseaban lógicamente acreditar su tradición espiritual propia, ante los modelos que promocionaban otras órdenes.

Sigue la relación de preguntas para examinar a los cincuenta testigos del proceso ordinario y la identificación de éstos (p. 89-102), la transcripción de la Vida del P. Alloza, escrita hacia 1675 por el P. Jacinto de León Garabito (p. 108-61), algunos testimonios del proceso (p. 163-91) y páginas de los libros del P. Alloza (p. 193-202).

En la Introducción, rica en observaciones atinadas sobre la sociología religiosa limeña y los criterios de actuación de los jesuitas, sorprenden algunas afirmaciones, que requerirían mayor precisión. Por ejemplo: "el hecho de que el candidato [Alloza] hubiera escrito su biografía [por mandato de su Superior], demostraba una autoconciencia de santidad (*sanctitas membrorum* [¡])" (p. 24). ¿Habrá que sospechar la misma autoconciencia en los innumerables hombres y mujeres que hicieron algo semejante? "A diferencia del intelectualismo de Alloza [¿y su predicación y experiencias afectivas con los ángeles?], el padre Ruiz de Montoya era un místico afectivo [...]. No le preocupaba perder la gracia [¡], sino purificar los sentidos" (p. 45).

Dos observaciones de detalle. En p. 82 se atribuye al P. Buendía la autoría de la *Relacion del exemplar castigo* (4°, 4 h.); es cierto que así lo hace Sommervogel en II, 337 y IX, 1278, pero no en IV, 1947; y Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas,* II (1904) n. 1884 la da a López Martínez con mejores razones.

No fueron jesuitas Torres Saldamando (p. 37 y 217), Lobo Guerrero (p. 37) y menos aun Miguel de Molinos (p. 46 y 47). Sí lo fue Michel de Certeau.

Universidad Comillas, Madrid José Martinez de la Escalera, S.J.





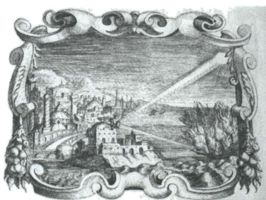
JESUIT HISTORIOGRAPHICAL NOTES

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Primarily as a result of higher costs in postage, we have increased our annual rate of subscription to $50.00 or € 36,00.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU



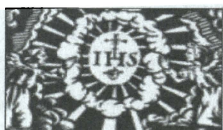
With considerable pride the Institutum Historicum Societatis Iesu announces the completion of the series *Monumenta Borgia*. Dr. Enrique García Hernán has edited the seventh and final volume. Subscribers pay € 30,00 for this volume; others pay € 35,00. Co-published with the Generalitat Valenciana, the volume was distributed to subscribers during the summer. In the not too distant future, the Generalitat Valenciana and the Institutum Historicum Societatis Iesu hope to release all volumes of the *Monumenta Borgia* on dvd (the first five volumes have long been out of print).

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU NOVA SERIES



The fourth volume of the new series, Robert Danieluk, S.J., *"Œcuménisme" au xixe siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus*, was published in May and distributed during the summer. The price to subscribers is € 40,00; to non-subscribers, € 50,00. We anticipate future volumes: *La Vida de Cristo, fielmente recogida del Evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia*, by Ludolph of Saxony and translated into Spanish by Emilio del Río, S.J. (to be co-published with the Universidad Pontificia Comillas, Madrid); *Occasional Conformity: Arguments for and against in Early Modern England* (tentative title) ed. Ginevra Crosignani, Thomas M. McCoog, S.J., and Michael Questier, (to be co-published with the University of Toronto Press); *Entremos en el Mar Océano*, ed. Martín M^a. Morales, S.J. (to be co-published with the Universidad Pontificia Comillas, Madrid); and *I Gesuiti a Gorizia. Litterae Annuae*, edited by Don Luigi Tavano, Marco Plesnicar and Claudio Ferlan.

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI SOCIETATIS IESU



BIHSI

The most recent publication is Léon Wuillaume, S.J., *Aux origines du jansénisme en France*, the 66th volume in this series. It is priced at € 40,00 for subscribers and € 50,00 for others. The past year has seen the publication of Robert Aleksander Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism* (a co-publication with Ashgate); and Adolfo Tamburello, Marisa Di Russo, and M. Antoni J. Üçerler, S.J., eds. *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento. Ponte tra Oriente e Occidente.* Forthcoming

publications include *Christianity and Cultures. Japan and China in Comparison, 1549-1640*, ed. M. Antoni J. Üçerler, S.J.; *Der Tod des Seneca. Studien zu Kunst der Imagination in Textem und Blidern des 17. und 18. Jahrhunderts* by Günter Hess (to be co-published with Schnell & Steiner in their series *Jesuitica – Quellen und Studien zu Geschichte, Kunt und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum*); *Antonio Possevino, i Gesuiti e la loro Eredità in Transilvania*, ed. Alberto Castaldini; and *San Carlo ed i Gesuiti* by Giuseppe Schio, S.J., ed. Diego Brunello, S.J.

MISCELLANEOUS PUBLICATIONS

The IHSI published Jordi Roca, S.J., *Numismática Ignaciana* to commemorate the 450th anniversary of the death of Ignatius Loyola. Based on Father Roca's own collection of medallions, this beautifully illustrated volume reproduces in color more than four hundred medals from the late 16th century to the present. Students of Ignatian iconography will be able to trace the portraits used on the medals to print sources. Equally interesting, the reverse sides depict favorite Jesuit images such as the Madonna della Strada and the Madonna Salus Populi, as well as particular Jesuit devotions, like the Sacred Hearts of Jesus and Mary, the Holy Family, Mater Dolorosa, Immaculate Conception, and the Guardian Angel. Such medals were important to early Jesuit missionaries. Examples of medals brought by missionaries to the New World have been uncovered in Huron archeological sites in Canada and New York. The volume is not intended as an exhaustive, definitive study, but as the first step in the exploration of a previously neglected area of Ignatian iconography. It would be of interest to any scholar of Ignatian iconography and/or Roman Catholic material culture.

The IHSI website is currently being revised and updated. The new site can be viewed at: http://www.ihsiroma.org

Please send any comments or queries to: <ihsiroma@sjcuria.org>

AD INFORMATIONEM

CHIETI

On 18 May 2009, the Comune di Chieti, the Università "G. D'Annuzio" Chieti/Pescara, and the Embassy of Japan hosted a presentation of *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento. Ponte tra Oriente e Occidente*, edited by Adolfo Tamburello, Marisa Di Russo, and M. Antoni J. Üçerler, S.J. Speakers at the presentation included Mario Di Nisio (Presidente Fondazione Cassa di Risparmio della Provincia di Chieti); Bruno Forte (Arcivescovo Metropolita Diocesi Chieti-Vasto); Aldolfo Tamburello (Università "L'Orientale" di Napoli); Robert Danieluk, S. J. (ARSI); Adam Wolanin, S.J. (Pontificia Università Gregoriana); Irene Fose (Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara);

Marcello Valignani (Università di Ferrara); and Marisa Di Russo (Tokyo University of Foreign Studies).

ROMA

Le lingue e le culture precolombiane

Programma del Corso

24 febbraio - 19 maggio 2009

Juan Valenzuela Vergara, Istituto Italo-Americano, Università Gregoriana, "Il volto indio di Dio. I missionari e gli evangelizzatori della lingua quechua."

Carlos Roca Caceres, Ambasciatore del Perù in Italia, "Las culturas precolombianas en el Perù."

Julio Macera dall'Orso, Istituto Italo-Americano, "Eclisse nelle Ande. La fine dell'Incario."

Rafael Jimenéz, Pontificia.Università della Santa Croce di Roma, "El sentido antropológico de la amistad en la poesía náhuatl."

Pietropaolo Cannistraci, Università per Stranieri di Siena, "Machu Picchu. Il sito archeologico e le indagini integrate."

Antonella Minelli, Università degli Studi di Molise, "I Muisca e il progetto della missione archeologica italiana."

Luis Martínez Ferrer, Pontificia Università della Santa Croce di Roma, "Bernardino de Sahagún e le popolazioni mesoamericane."

Luis Martínez Ferrer, Pontificia Università della Santa Croce di Roma, "José de Acosta e le popolazioni indigene americane."

Riccardo Campa, Istituto Italo-Americano, Università per Stranieri di Siena, "Il diritto delle genti nella cultura latinoamericana."

Francesco Capece Galeota, Consulente, Istituto Italo-Latinoamericano, "L'architettura credenziale mesoamericana e andina."

Roberto Cruz, Pontificio Collegio Messicano, "Las tradiciones indigenas del Estado de Veracruz, México."

Stefano Tedeschi, Università degli studi "La Sapienza" di Roma, "Riscritture della Bibbia nella letteratura ispanoamericana."

Francesco de Borja Medina, S.J., Professor emeritus, Pontificia Università Gregoriana, "Documentación americana en el Archivio Romano de la Compañia de Jesús."

Victor Campa Mendoza, Instituto Tecnológico de Durango, "La literatura náhuatl guadalupana."

Martha Canfield, Università degli Studi di Firenze, "L'Inca Garcilaso de la Vega: il recupero delle radici incaiche."

Alessandro Lupo, Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, "Problemas y cuestiones de la pastoral indígena."

Carlos Alberto Cacciavillani, Università degli Studi "G.D'Annunzio" di Chieti, "L'architettura dei gesuiti nell'America Latina."

Javier García González, Università Europea di Roma, "El documento de Aparecida en imágenes. De los catecismos pictóricos a la era digital."

Ilaria Magnani, Università degli Studi di Cassino, "Lo sguardo piemontese sulla Patagonia."

Emilia Perassi, Università degli Studi di Milano, "L'oro del Perù: da strumento di spoliazione a risorsa sociale. Il caso della Costa Nord e delle Tumbas reales di Sipán."

Emilio Martínez Albesa, Università Europea di Roma, "Il diritto alla libertà religiosa in Messico."

Riccardo Campa, Istituto Italo-Americano, Università per Stranieri di Siena, "Il diritto delle genti nella cultura latinoamericana."

Martín Morales, S.J., Pontificia Università Gregoriana di Roma, "La visión de América ayer y hoy."

Pierluigi di Piazza, Responsabile dell'Associazione Culturale "E. Balducci" di Zugliano-Pozzoulo del Friuli (Udine), "La visione occidentale dell'America Latina."

Angelo Benincasa, Ministero degli Affari Esteri, "La cooperazione italiana nell'America Centrale."

PHILADELPHIA

At the Spring meeting of the American Catholic Historical Association, held at La Salle University, Philadelphia, the following papers of possible interest to Jesuit historians were delivered:

C. Walker Gollar, Xavier University, Cincinnati, "Jesuit Schools and Slavery."

Rosa Bruno-Jaffre, Queen's University, "The Readings of John Dewey's Work and the Intersection of Catholicism: The Cases of the *Institucio Libre de Ensenanza* and the Thesis of Father Alberto Hurtado, S.J."

James Woytek, University of Delaware, "'By the Sacred Ties of a Common Faith': St. Joseph's Parish and Creating an American Catholic Identity in Philadelphia, 1838-1850."

GRANADA

En un taller de trabajo sobre "Los Negros Africanos y sus Descendientes en España (1492-1886)," en la Universidad de Granada, el día 4 de junio de 2009, Francisco de Borja Medina, S.J., disertó sobre "La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos africanos y su repercusión en América."

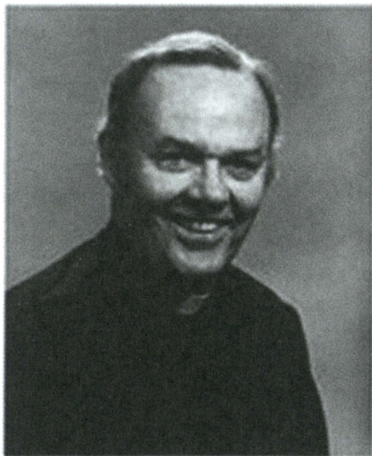
FLORENCE

At the international conference "Galileo 2009: Il 'Caso Galileo.' Una rilettura storica, filosofica, teologica" held between 26-30 May 2009, one paper specifically dealt with the Society of Jesus:

Rivka Feldhay, "The Jesuits: Transmitters of Galilean Science."

DEATHS

Thomas H. Clancy, S.J. (1923-2009)



Born in Helena, Arkansas on 8 August 1923, Father Clancy grew up in Helena, where he was educated at Sacred Heart Academy School for 13 years. After graduation, in 1941, he attended the Marion Institute and Spring Hill College in Mobile, Alabama. He entered the Society of Jesus at St. Charles College Novitiate in Grand Coteau, Louisiana, on 14 August 1942. Following the course of studies in Grand Coteau and Spring Hill College in Mobile, he received a B.A. in 1949 in Philosophy. He received a M.A. in Political Science from Fordham University in 1950; an S.T.L in 1956 from the College St-Albert, Eegenhoven-Louvain, Belgium; and a Ph.D. in 1960 from the University of London in Political Science. He was ordained Roman Catholic priest on 15 August 1955 in Belgium.

During his years in London, Father Clancy lived in the Farm Street/Mount Street complex, a worthy successor to his friend and colleague Albert J. Loomie, S.J., who returned to the States, to Fordham University, around the time of Clancy's arrival. Other members of the community were James Brodrick, Philip Caraman, Leo Hicks, Basil Fitzgibbon, and Martin D'Arcy. Both Hicks and Fitzgibbon had considerable influence on Clancy.

Father Clancy gave distinguished service in various areas of Jesuit apostolic activity. In the work of education, he taught history and political science at Loyola University, New Orleans from 1960 to 1970. While teaching he was also Academic Vice President from 1968 to 1970. He was the Associate Editor of *America* magazine from 1970-1971 before being called to serve as Provincial of the New Orleans Province from 1971 to 1977. He also served the province as archivist from 1977-2000. From 1978-1989, he was Loyola University's Vice President for Communications and then the Director of the Jesuit Seminary Mission Bureau from 1989-2000. Because of failing health, especially Altzheimer's, he had been at Our Lady of Wisdom Health Care Facility, New Orleans, since 2000.

From his graduate days at Fordham through his theological studies in Belgium to his doctoral degree in London, Father Clancy researched the political and theological writings of Elizabethan and Jacobean English Jesuits. Like so many he was fascinated by the multi-dimensional Robert Parsons. Father Clancy published his doctoral thesis as *Papist Pamphleteers. The Allen-Persons Party and the Political Thought of the Counter-Reformation in England, 1572-1615* (Chicago: Loyola University Press, 1964). As a result of his research, he compiled *English Catholic Books 1641-1700. A Bibliography* (Chicago: Loyola University Press, 1974). A revised edition was published by Scolar/Ashgate Press in 1996. *A Literary History of the English Jesuits. A Century of Books 1615-1714* (San Francisco: Catholic Scholars Press, 1996) completed his hat trick of books on English Jesuits. He contributed articles to various journals including *Recusant History* and the *AHSI*, as well as *The Oxford Dictionary of National Biography* and the *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús.*

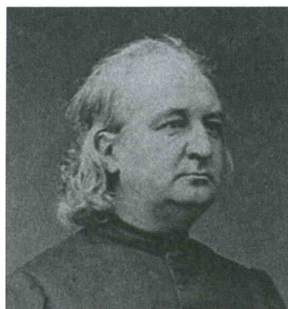
As provincial he became more interested in Jesuit history in general. His *An Introduction to Jesuit Life. The Constitutions and History through 435 Years* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1976), arguably the only book written during a general congregation, quickly became required reading at novitiates and tertianshops. *The Conversational Word of God* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1978) combined spiritual insights and historical sophistication. His "Saint Ignatius as Fund-Raiser" is one of the few *Studies in the Spirituality of Jesuits* to be out-of-print.

Father Clancy was larger than life as many stories from his return to New Orleans as provincial to his role at the Thirty-Second General Congregation to his notes to his successor as provincial testify. Many may be apocryphal: he denied a few in reply to my direct queries. But I shall end with one anecdote. We had arranged to meet for lunch at King's Cross station in London in the autumn of 1979. We had not met and I wanted to consult him about my thesis. I asked him how I would recognize him. He replied: "Most likely I shall be the tallest person in clericals, but I shall definitely be the loudest."

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU NOVA SERIES Vol. 4

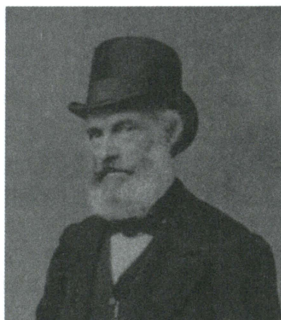
"Œcuménisme" au xixe siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus

Robert Danieluk, S.J.


Jean Gagarin, S.J.

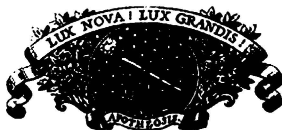
Au XIXe siècle, quelques Russes, convertis au catholicisme, sont entrés dans la Compagnie de Jésus, surtout en France. Destinés par les supérieurs à l'œuvre qui leur était le plus cher : travailler pour la conversion de leur pays d'origine et dépasser ainsi la division des Églises, ils ont participé de différentes manières à cette initiative, en étant à l'origine de plusieurs idées et projets (par exemple, la fondation de la revue *Études*).

Dans leur œuvre on peut voir non seulement un exemple des efforts "unionistes" de l'époque, mais aussi une continuation de l'engagement de l'Ordre entier en faveur de l'union. En effet, les jésuites l'ont toujours soutenue et aidée : ils ont été à l'origine de l'union de Brest Litovsk en 1596, ils l'ont ensuite aidée par leurs missions et par la formation du clergé gréco catholique, ils ont enfin envoyé des missionnaires pour soutenir les uniates en Podlachie (1878-1904). Pour cela, l'apport des jésuites russes du XIXe siècle à l'œuvre de l'union des Églises pourrait être considéré comme faisant partie d'une initiative plus grande entreprise et poursuivie par la Compagnie pendant plusieurs siècles.


Eugène Balabine, S.J.

Le but de ce livre est de rappeler ce chapitre de l'histoire de l'Ordre à l'aide des documents gardés aux Archives Romaines de la Compagnie de Jésus (ARSI).

Rome, 2009. € 50,00 (€ 40, 00 à nos abonnés)



BOOKS RECEIVED

Bataillon, Marcel. *Les Jésuites dans l'Espagne du XVIe Siècle.* Édition établie, annotée et présentée par Pierre-Antoine Fabre. Préface de Gilles Bataillon. [Histoire.] (Paris: Les Belles Lettres, 2009. Pp. 352. € 35,00. Paperback. ISBN 978-2-251-38096-4.)

Catto, Michela. *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600.* [Storia 32.] (Brescia: Morcelliana, 2009. Pp. 248. € 18,00. Paperback. ISBN 978-88-372-2301-4.)

Gilbert, Maurice, S.J. *L'Institut Biblique Pontifical. Un siècle d'histoire (1909-2009).* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009. Pp. 488. N.p. Paperback. ISBN 978-88-7653-642-7.)

Giménez López, Enrique. *Misión en Roma. Floridablanca y la extinción de los Jesuitas.* (Murcia: Universidad de Murcia, 2008. Pp. 302. N.p. Rústica. ISBN 978-84-8371-802-5.)

Godding, Robert, S.J., and Bernard Joassart, S.J., Xavier Lequeux, François De Vriendt, eds. *De Rosweyde aux Acta Sanctorum. La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles. Actes du Colloque international (Bruxelles, 5 octobre 2007).* [Subsidia hagiographica 88.] (Bruxelles, Société des Bollandistes, 2009. Pp. xviii, 354 plus 8 pl. € 75,00. Paperback. ISBN 978-2-87365-022-3.) Sofia Boesch Gajano, "Dalle raccolte di Vie di santi agli Acta Sanctorum: persistenze e trasformazioni fra Umanesimo e Controriforma" (5-34); Robert Godding, S.J., "L'œuvre hagiographique d'Héribert Rosweyde" (35-62); Xavier Lequeux, "Les saints orientaux dans les Fasti Sanctorum de Rosweyde" (63-70); Michael Lapidge, "Insular Saints in the Fasti Sanctorum of Héribert Rosweyde" (71-87); François De Vriendt, "Memorare iuvat effigies. Les gravures des Acta Sanctorum: un trésor iconographique à exploiter" (89-104); François Dolbeau, "Les sources manuscrites des Acta Sanctorum et leur collecte (xviie -xviiie siècles)" (105-47); Bart Op De Beeck, "La bibliothèque des Bollandistes à la fin de l'Ancien Régime" (149-284);

Bernard Joassart, S.J., "Regards sur quatre siècles de recherches bollandiennes. Perspectives d'études historiographiques" (285-302); Jacques Dalarun, "Conclusion L'Eternelle jeunesse des Bollandistes" (303-10); Robert Godding, S.J, "Épilogue: Le Visage de Rosweyde retrouvé?" (311-14).

Heyberger, Bernard e Mercedes García-Arenal, Emanuele Colombo, Paola Vismara, ed. *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam.* (Genova/Milano: Marietti *1820*, 2009. Pp. XXI, 356. € 24,00. Paperback. ISBN 978-88-211-9409-2.) Mercedes García-Arenal, "Sacred Origins and the Memory of Islam: Seventeenth-Century Granada" (3-37); Geneviève Gobillot, "Les approches de l'islam au XVII[e] siècle à travers la science et la philosophie" (39-74); Franco Buzzi, "Gli interessi arabistici di Federico Borromeo: patrimonio librario e cultura islamica" (75-84); Elisabetta Borromeo, "Descrivere l'Islam nel Seicento. Riflessioni sull'uso di termini ottomani nelle relazioni dei viaggiatori occidentali nell'Impero del Gran Signore" (83-108); Loubna Khayati, """Le statut de l'islam dans la pensée libertine du premier XVII[e] siècle" (109-133); Ziad Elmarsafy, "Philosophy Self-Taught: Reason, Mysticism and the Uses of Islam in the Early Enlightenment" (135-55); Giovanni Ricci, "Da Lepanto a Passarowitz. Echi dello scontro con gli Ottomani sulla religiosità e la cultura popolare in Italia" (158-69); Maria Pia Pedini, "Oltre la retorica. Il pragmatismo veneziano di fronte all'Islam" (171-185); Stefania Nanni, "Figure dell'impero turco nella Roma del Seicento" (187-213); Paola Vismara, "Conoscere l'Islam nella Milano del Sei-Settecento" (215-52); Giovanni Pizzorusso, "La preparazione linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico: scuole, testi, insegnanti a Roma e in Italia" (253-288); Bernard Heyberger, "L'islam dei missionari cattolici (Medio Oriente, Seicento)" (289-314); Emanuele Colombo, "Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversions" (315-340).

Goujon, Patrick, S.J. *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondence de Jean-Joseph Surin.* (Grenoble: Jérôme Millon, 2008. Pp. 427. € 30,00. Paperback. ISBN 978-2-84137-237-9.)

Joassart, Bernard, S.J., ed. *Éditer les martyrologes Henri Quentin et les Bollandistes. Correspondance.* [Tabularium hagiographicum 5.] (Bruxelles: Société des Bollandistes, 2009. Pp. 236. € 50,00. Paperback. ISBN 978-2-87365-021-6.)

Montinaro, Gianluca. *Fra Urbino e Forenze. Politica e diplomazia nel tramonto dei della Rovere (1574-1631).* [Biblioteca de'Archivio Storico Italiano, XXXIII.] (Firenze: Leo S. Olschki, 2009. Pp. xix, 121. € 16,00. Paperback. ISBN 978-88-222-5854-0.)

Moreno Jeria, Rodrigo. *Misiones en Chile Austral: Los Jesuitas en Chiloé 1608-1768.* (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad de

Sevilla; Diputación de Sevilla, 2007. Pp. 450. € 20,00. Rústica. ISBN978-84-472-0927-9.)

Pedroso, Dário, S.J. *Palavra e Eucaristia. Horas Santas.* (Braga: Editorial A.O, 2009. Pp. 224. N.p. Paperback. ISBN 978-972-39-0711-7.)

Pelleprat, Pierre. *Relation des missions des pères de la Compagnie de Jésus dans les Îles et dans la Terre Ferme de l'Amérique méridionale.* Texte établi par Réal Ouellet. (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2009. Pp. 336, $39.95. Paperback. ISBN 978-2-7637-8659-9.)

Possevino, Antonio, S.J. *Coltura degl'ingegni.* A cura di Cristiano Casalini & Luana Salvarani. (Roma: Anicia srl, 2008. Pp. 245. € 22,00. Paperback. ISBN 978-88-7346-516-4.)

Revuelta González, Manuel, S.J. *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. "Servir todos en el Señor."* [Estudios 94.] (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006. Pp. 335. € 32,00. Rústica. ISBN 84-8468-191-2.)

Ricci, Matteo, S.J. *Il vero significato del "Signore del Cielo."* Traduzione e cura di Alessandra Chiricosta. [Missionari nella Storia.] (Roma: Urbaniana University Press, 2006. Pp. 320. € 20,00. Paperback. ISBN 88-401-8098-2.)

Rurale, Flavio. *Monaci, Frati, Chierici. Gli ordini religiosi in età moderna.* [Studi Superiori/570. Studi Storici.] (Roma: Carocci, 2008. Pp. 198. € 17,40. Paperback. ISBN 978-88-430-4728-4.)

Van Meerbeeck, Michel. *Ernest Ruth D'Ans "Patriarche des Jansénistes" (1653-1728). Une biographie.* [Bibliothèque de la Revue D'Histoire Ecclésiastique, 87.] (Louvain-La-Neuve/Leuven/Bruxelles: Collège Érasme/Universiteits-bibliotheek/Éditions Nauwelaerts, 2006. Pp. cxlii, 632. € 65,00. Paperback.)

Witte, Arnold A. *The Artful Hermitage. The Palazzetto Farnese as a Counter-reformation diaeta.* [LemArt2 2.] (Rome: "L'ERMA" di Bretschneider, 2008. Pp. 206. Illus. N.p. Cartuccio. ISBN 978-88-8265-477-1.)

Zabala Lana, Félix, S.J. *Músicos jesuitias. A lo largo de la historia..* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2008. Pp. 605. € 35,00. Hardback. ISBN 978-84-271-2976-4.)



"La Compagnia di Gesù sotto altro Nome": Niccolò Paccanari e la Compagnia della Fede di Gesù (1797-1814)

Eva Fontana Castelli

La Compagnia della fede di Gesù, i cui membri erano comunemente chiamati Padri della fede, o "paccanaristi" dal nome del loro carismatico fondatore, costituì un importante tentativo di 'rinascita' della Compagnia di Gesù sorto nell'"Europa in Rivoluzione," e la sua vicenda si intrecciò con i problemi canonici e diplomatici connessi alla restaurazione dell'ordine gesuitico.

Fondato a Roma, nel 1797, da Niccolò Paccanari, questo istituto, dopo l'unione con la Società del S. Cuore formata da sacerdoti francesi "emigrati," si disperse in seguito alla condanna del fondatore da parte del S. Uffizio, avvennuta nel 1808, dopo un lungo processo.

Non si trattò semplicemente di una "Compagnia di Gesù sotto altro nome," al contrario, la Compagnia della fede di Gesù, appoggiata da importanti personaggi della Curia romana, si presentò come una "riforma" dell'ordine gesuitico, entrando in conflitto con quella parte della Compagnia di Gesù che sopravviveva nell'Impero russo.

Questo volume ricostruisce, attraverso un approfondito scavo documentario, la breve e poco studiata vicenda dei Padri della fede, portando alla luce gli elementi peculiari e più interessanti del loro istituto, che fu caratterizzato anche da un "ramo" femminile–le Dilette di Gesù–e dalla presenza, accanto al fondatore, di Marianna d'Asburgo, sorella dell'imperatore Francesco II, che svolse un ruolo di governo in questa "riformata" Compagnia di Gesù.

INDEX

VOLUME 78

ARTICLES

BOOK REVIEWS

MISCELLANEOUS

MONUMENTA HISTORICA SI 157

Enrique García Hernán

MONUMENTA BORGIA VII

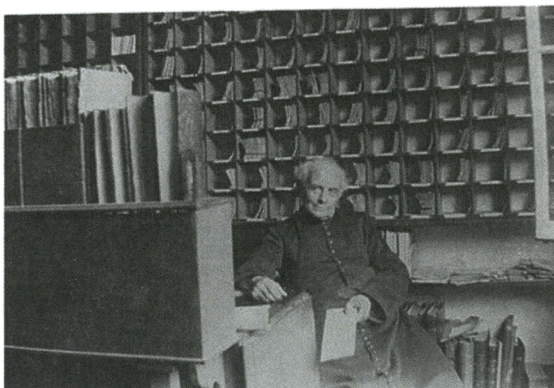
Valencia/Roma, 2009. € 35,00

ISBN 978-88-7041-157-7

En el año 2003 se publicó el volumen VI de *Monumenta Borgia*. El objetivo de este volumen VII, también editado por el Dr. Enrique García Hernán, era continuar desde 1550 hasta el final del año 1566. En esta ocasión recoge 1.792 documentos. Hay referencias a su entrada en la Compañía (1547), su viaje a Roma (1550), su actuación como jesuita en la provincia de Guipúzcoa, reino de Navarra y norte de España (1551-1553), sus disposiciones como comisario de España en 1554, su implicación en el gobierno como consejero y confesor de la princesa Juana de Austria, gobernadora de España. También hay nuevos documentos sobre el episodio inquisitorial de 1559, su llegada a Roma en septiembre de 1561, así como su vicariato de la Compañía en ausencia del general. Fue asistente de Italia y Sicilia en 1564, pero sus numerosas cartas de este periodo no aparecen en este volumen. Aparece también la pretensión de algunas nobles señoras de vincularse a la Compañía, como las Mendoza y María Colón; el rechazo de Borja a nuevas fundaciones de colegios en España; la constancia en la fundación de noviciados; el gran interés por el éxito de los visitadores; la existencia de un catálogo de los que pedían ir a Indias y la numerosas cartas de jesuitas pidiendo ir en misiones, posiblemente por eso luego pidió que se escribiera solo una vez, etc. Las fuentes provienen principalmente del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI), aunque son otros muchos Archivos los utilizados, como se podrá observar en cada documento.

Robert Danieluk, S.J.

La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)



Le nom de Carlos Sommervogel est bien connu de tous ceux qui s'intéressent à l'activité littéraire des jésuites. *La Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, oeuvre majeure de ce grand bibliographe, publiée dans les années 1890-1932, est vite devenue "le Sommervogel" et reste une référence incontournable pour de nombreux chercheurs. Le présent livre a pour but d'étudier l'histoire de l'oeuvre bibliographique du jésuite strasbourgeois qui se cache, en quelque sorte, derrière son *opus vitae*.

Le livre comprend deux parties. Sommervogel lui-même et sa *Bibliothèque* sont présentés dans la première partie, divisée en cinq chapitres chronologiquement structurés: "avant," "pendant" et "après" Sommervogel. Cela permet de situer son oeuvre dans une "longue durée" où l'originalité de la *Bibliothèque* apparaît nettement, grâce à l'analyse des travaux similaires entrepris par des jésuites dès le XVIIe siècle. Le travail du strasbourgeois est ainsi présenté comme le maillon central d'une "chaîne" de bibliographies depuis le début de la Compagnie jusqu'à nos jours.

La deuxième partie du livre est composée d'annexes qui indiquent les sources utilisées et la bibliographie de cette étude. Les préfaces des principales bibliographies jésuites et la correspondance inédite de Sommervogel, présentées dans cette partie, servent à illustrer ce qui est exposé dans la partie principale.

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 59.

€ 50,00 (€ 40,00 aux abonnés).

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU
NOVA SERIES
Vol. 3



Leyenda de los Santos [Beato Iácopo da Varazze, O.P.]

Félix Juan Cabasés, S.I.

La Leyenda de los Santos es la obra más conocida del Beato Dominico Iácopo da Varazze (1228-1298). No sólo es la obra de la que más manuscritos se conservan, después de la Biblia, sino que, apenas llegada la imprenta, fue objeto de incontables ediciones en su original latino y en diversas traducciones, porque este Año Cristiano era de obligada presencia en todas las Bibliotecas monacales, catedralicias, parroquiales . . . El libro inspiró una parte importante de la iconografía medieval, y constituye un testigo insustituible de la espiritualidad y de la piedad cristianas entre los siglos XIII y XVI. Ofrecemos la trascripción íntegra del único ejemplar conocido de la edición hecha en Sevilla y en 1520 por el impresor salmantino Juan de Varela, texto idéntico o muy similar al que el período 1521-1522 fue libro de cabecera del convaleciente Íñigo de Loyola, cuya conversión a Dios acompaño e inspiró.

Copublicado con Universidad Pontificia Comillas, Madrid

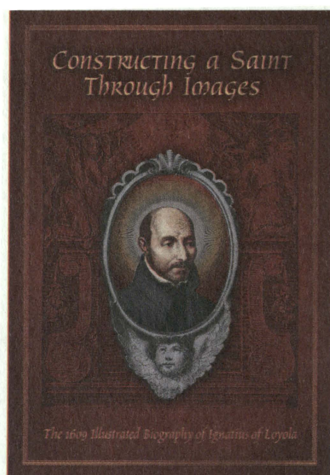
Roma/Madrid, 2007.

€ 70,00 (€ 60,00 a los subscriptores)

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI=*Archivum Historicum Societatis Iesu.* ARSI=*Archivum Romanum Societatis Iesu.*
BIHSI=*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* MHSI=*Monumenta Historica Societatis Iesu.*
DHCJ=*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús.* Ed. C. O'Neil and J. Domínguez. 4 vols. Madrid, 2001.
Bobadilla=*Bobadillae Monumenta.* Madrid, 1913, reprinted 1970 (46).
Borgia=*Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 6 vols. Madrid, 1894-2003 (2, 23, 35, 38, 41, 156).
Broët=*Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid, 1903, reprinted 1971 (24).
Cat. Prov. Austr.=*Catalogi Provinciae Austriae.* 2 vols. Rome, 1978-1982 (117, 125).
Chronicon= *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia. Auctore J.A. de Polanco.* 6 vols. Madrid, 1894-1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).
Constitutiones I=*Monumenta Constitutionum praevia.* Rome, 1934 (63).
Constitutiones II=*Textus hispanus.* Rome, 1936 (64).
Constitutiones III=*Textus latinus.* Rome, 1938 (65).
Directoria=*Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Rome, 1955 (76).
Doc. Ind.=*Documenta Indica.* 18 vols. Rome, 1948-1988 (70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 113, 118, 123, 127, 132, 133).
Doc. Mal.=*Documenta Malucensia.* 3 vols. Rome, 1974-1984 (109, 119, 126).
Epp. Ign.=*Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vols. Madrid, 1903-1911, reprinted 1964-1968 (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42).
Epp. Mixtae=*Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vols. Madrid, 1898-1901 (12, 14, 17, 18, 20).
Exerc. Spir.=*Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Rome, 1969 (100).
Faber=*Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid, 1914, reprinted 1972 (48).
Fontes doc.=*Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Rome, 1977 (115).
Fontes narr.=*Fontes narrativi de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* 4 vols. Rome, 1943-1965 (66, 73, 85, 93).
Lainez=*Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vols. Madrid, 1912-1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).
Litt. Quad.=*Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vols. Madrid, 1894-1932 (4, 6, 8, 10, 59, 61, 62).
Mon. Ang.=*Monumenta Angliae.* 3 vols. Rome, 1992-2000 (142, 143, 151).
Mon. Ant. Flor.=*Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Rome, 1946 (69).
Mon. Ant. Hung.=*Monumenta Antiquae Hungariae.* 4 vols. Rome, 1969-1987 (101, 112, 121, 131).
Mon. Bras.=*Monumenta Brasiliae.* 4 vols. Rome, 1956-1960 (79, 80, 81, 87).
Mon. Iap.=*Monumenta Historica Iaponiae.* 3 vols. Rome, 1975-1995 (111, 137, 148).
Mon. Mex.=*Monumenta Mexicana.* 8 vols. Rome, 1956-1991 (77, 84, 97, 104, 106, 114, 122, 139).
Mon. Nov. Franc.=*Monumenta Novae Franciae.* 9 vols. Rome, 1967-2003 (96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154).
Mon. paed.=*Monumenta paedagogica.* 7 vols. Rome, 1965-1992 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).
Mon. Per.=*Monumenta Peruana.* 8 vols. Rome, 1956-1986 (75, 82, 88, 95, 102, 110, 120, 128).
Mon. Prox. Or.=*Monumenta Proximi Orientis.* 6 vols. Rome, 1989-2003 (136, 145, 147, 150, 152, 155).
Mon. Sin.=*Monumenta Sinica.* Rome, 2002 (153).
Mon. Xavier=*Monumenta Xaveriana.* 2 vols. Madrid 1899-1912 (16, 43).
Nadal=*Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vols. Madrid-Rome, 1898-1962 (13, 15, 21, 27, 90).
Pol. Compl.=*Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vols. Madrid, 1916-1917 (52, 54).
Regulae=*Regulae Societatis Iesu.* Rome, 1948 (71).
Ribadeneira=*Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vols. Madrid, 1920-1923 (58, 60).
Salmeron=*Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vols. Madrid, 1906-1907 (30, 32).
Xavier=*Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* 2 vols. Rome, 1944-1945 (67, 68).
Sommervogel=Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols. Paris/Brussels, 1890-1909, rep. 1960.

CONSTRUCTING A SAINT THROUGH IMAGES



THE 1609 ILLUSTRATED BIOGRAPHY OF IGNATIUS OF LOYOLA

with an introductory essay by John W. O'Malley, S.J.

In 1609 Pope Paul V beatified Ignatius of Loyola. To celebrate the event and to promote devotion to Ignatius, the Jesuits in Rome produced a small-format volume of 81 copper-plate engravings depicting his life. It was the most elaborate such saint's life ever produced and among the most elegant. The engraver was the distinguished Jean-Baptiste Barbé, a Fleming residing in Rome, who enlisted his fellow-countryman, the young Peter Paul Rubens, to contribute drawings for the project. Aside from brief captions identifying the scenes, the book is without text.

2009 is the 400th anniversary of the publication of the *Vita beati patris Ignatii Loiolae*. For the occasion Saint Joseph's University Press has produced *Constructing a Saint Through Images*, which includes a facsimile edition, with English translation of the captions by James P. M. Walsh, S.J., and an introduction by John W. O'Malley, S.J., entitled "The Many Lives of Ignatius of Loyola, Future Saint."

ISBN 978-0-916101-58-4
Cloth | 212 pp | 2 color and 80 b/w images | $40.00

SAINT JOSEPH'S UNIVERSITY PRESS

Phone: 610/660-3400 • Fax: 610/660-3410 • E-Mail: sjupress@sju.edu • www.sjupress.com